

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح فصول		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ✓ ○ چاپ سنگی
	شماره اموالی	۷۳۴	اندازه	۱۳×۲۱
	قطع	رقعی	تعداد اوراق	۶۹
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ✓
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. جباریان ۲. دهقان پور ۳. افقی
ناظر:
اقدامات انجام شده:
تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

---

۳ ۴

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح فصول — عربی

~~مصنف~~ مؤلف: متن از خواجه نصیر طوسی شرح از عبدالوهاب بن علی الحسینی استرابادی

خطی چاپی: نسخ مختلف السطر

سال ~~طبع~~ یا تحریر: — عدد اوراق: ۶۹

جزء کتب: حکمت خطی شماره ۸۳۷

شماره عمومی: ۷۳۴ شماره قبض: ۲۵۰۱

واقف: حاج عماد تاریخ وقف: مرداد — ۱۳۱۱

طول: ۲۱ عرض: ۱۳ سانتیمتر قفسه

للارتقاء في مدارج الكمال ونصلي على اجل

اسايك قدرا واتمهم بدرا واقومهم دينا واعدلهم

ملة محمد الشفيع المشفع يوم المحشر وعلى آله نجوم

الهدى ومصابيح الدجاء واصحابه من هاجر

اليه اونصر واوى وبعد فيقول الفقير

الى

الى الله الهادي عبد الوهاب بن علي الحسيني

الاسترابادي جعل الله خير يوميه غده وزرقه

من عيش الدارين رغده ان كمال كل نوع بحصول

صفاته الخاصة وصدور آثاره المقصودة منه

وتمييز الانسان عن غيره انما هو بما اعطي من القوة

النطقية وبما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية

واهليته النظر والاستدلال واكتساب المجهولات من

المعلومات والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة

بجملتها متعسرة بل متعذرة فاذن الواجب على

كل عاقل الاشتغال بالاهم وما تكون الفائدة

فيه اتم هذا وان ارفع العلوم رتبة واعلاها

درجة علم الكلام المتكفل باثبات الصانع

واتصافه بصفات الجلال والاكرام واثبات

النبوه وما يتبعها التي هي اساس الاسلام ومما
صنفت فيه من المختصرات المنقحة المعتبرة والمقدمات
المهذبة المحررة كتاب الفصول الذي هو مع صغر
حجمه قد احتوى من اصوله وقواعده على اهمها
واولاها ومن دلايلها العقلية والنقلية على اقواها
واجلاها فاجتمع الي نفر من الاحباب المطلعين على
سراير الكتاب مقترحين ان اكشف لهم عن مخدراته
الاستار وابرز لهم عن نقاب الحجاب الاسرار فاسعفتهم
متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا الى سواء الطريق و
شرحته بعون الله شرحا يذلل صعابه ويميط من خرايده
نقابه متجنبا عن الاطناب الممل والايجاز المخل وقبل
الشروع في المقصود نذكر مقدمة نافعة فنقول
ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد

وتسمى

وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام لانها لا تستفاد الا من
جهة الشرع ولا يتبادر الذهن من الاحكام الا اليها
وبالثانية علم التوحيد والصفات لان ذلك اشهر
مباحثه وكانت الاوايل من الصحابة والتابعين
لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد
بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من
من المراجعة الى الايمة المعصومين ع والثقاة مستغنين
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الى ان
الفتن بين المسلمين وظهر اختلاف الآراء والميل الى علم
البدع والاهواء وكثرة الفتاوي والواقعات
فاشتغلوا بالنظر والاستدلال وتدوين المسايل
بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها وتعيين الاوضاع
والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا
في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد
عن ادلتها بالكلام لانه يورث قدرة على الكلام

في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة
ومعظم اختلافاته مع الفرق الاسلامية خصوصا
بين المعتزله والاشاعرة اما المعتزله فهم اصحاب واصل
بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري حين دخل على
الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر زماننا جماعة
يكفرون صاحب الكبيرة وجماعة اخرى يرجون
الكباير ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما
لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد
في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا
لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلق ولا كافر
مطلق ثم الى استوانة من استوانات المسجد واخذ
يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ان صاحب الكبيرة
ليس بمومن ولا كافر ويثبت المنزله بين المنزلتين
ويقول المومن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح
فلا يكون مومن وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين
ولكونه فاعلا للخيرات فاما اذا مات بلا توبة خلد في
النار اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة
وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته

فوق

فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فسمي
هو واصحابه بالمعتزله وهم سموا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي وذلك هو العدل ونفيهم الصفات الزايده و
المعاني القديمه وهو التوحيد وقالوا ان كلامه تعالى
مخلوق محدث وانه تعالى غير مرئي في الاخرة وانه
الحسن والقبح عقليان ويجب رعاية المصلحة في افعاله
تعالى وان العبد فاعل لافعاله بالقدرة والاختيار
وان القدرة قبل الفعل ثم بعد ذلك افترقوا عشرين
فرقة يكفر بعضهم بعضا واما الاشاعرة فهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري وكان تلميذا لابي علي محمد بن عبد الوهاب
الجبائي من معتزلة البصرة ساله يوما ما تقول في ثلاثة
اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا
فاجاب ابو علي الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب
بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان
قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر
فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب
اني اعلم منك لو كبرت لعصيت فدخلت النار وكان

الاصلح لك ان تموت صغيراً فقال الاشعري فان
قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا اعصي فلا ادخل
النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي
مذهبه وقال الكل واقع بمشية الله وارادته ولا
مجال فيه لاختيار العبد واشتغل هو ومن تبعه
بابطال رأي المعتزله واثبات ما ورد به ظاهر السنه
ومضى عليه جماعة السلف فسموا انفسهم اهل السنه
والجماعه ومن مذهبهم انه لا خالق سواه تعالى وكل
فعل يقع فهو بخلقه تعالى وايجاده ولا اختيار للعبد
وانه تعالى متصف بالصفات القديمه مثل العلم والقدره
وغير ذلك وانه يصح رؤيته تعالى في الاخره ولا
يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصي بل ان
ثاب بفضله وان عاقب فبعدله ولا غرض لفعله
وكلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
بل معنى قديم قايم بذاته تعالى وان الامام الحق بعد
رسول الله ص وآله ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي عليه
السلام والافضليه عندهم بهذا الترتيب هذا وقد
ورد في الحديث القدريه مجوس هذه الامه وايضا
نعم

لعن القدريه على لسان سبعين نبيا وايضا قال في
حق القدريه هم خصماء الله في القدر فوقع الاختلاف
في ان المراد بالقدريه من هو فقال المعتزله الاشاعرة
احق باسم القدريه لانهم قايلون ان جميع الكاينات
واقع بقضاء الله وقدره فكما ان المجوس احدثوا كتابا
مشتملا على انواع الضلالات ونسبوه الى الله تعالى
لذلك هولاء احدثوا مذهب الجبر واسندوه الى
متشابهات القران والعقل والنقل دال على تنزيه
الله تعالى عن القبايح وهم خاصموه باسنادها اليه
وقالت الاشاعره القدريه لقب المعتزله لانهم نفوا كون
الشرور واقعة بقدر الله تعالى ولكثرة تلبسهم بمسالة
القدر لقبوا بهذا الاسم وان جبر وبان المثبت للقدر
احق باسم القدريه من نافيه واعلم انه لما نقلت الفلسفه
الى العربيه وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفه
فيما خالفوا فيه الشريعه خلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفه ليتيسر تحقيق مقاصدها وابطال
مسايلها وهلم الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات
والالهيات وخاضوا في الرياضات ولولا اشتماله

واعلم

على السمعيات كالامامة والامر بالمعروف وبعض
مباحث المعاد لما تميز عن الفلسفه وهذا هو كلام
المتاخرين اذا تمهد هذا فحان ان نشرع في شرح فنقول
رتب الكتاب على اربعة فصول ا في التوحيد ب
في العدل ج في النبوة وما يتبعها د في المعاد وما
يتعلق به الفصل الاول في التوحيد اي في بيان الله
تعالى موجود واحد وذكر صفاته الثبوتيه والسلبيه
وعنون الفصل بالتوحيد لانه اهم المطالب اصل
اي قاعدة كليه يبني عليها مباحث التوحيد كل من
ادرك شيئا الادراك قد يطلق على كون حقيقة الشي
حاضرة عند المدرك سواء كان بنفسها او بمثالها فيشمل
العلم الحضوري والانطباعي وهو المراد هنا وقد يطلق
على الاحساس فقط والعلم صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هي به فالمذكور شامل الموجود والمعدوم
والممكن والمستحيل بلا خلاف والكلي والجزئي والمفهوم
التجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها
لمن قامت هي به ما من شانه ان يذكر انكشافا لا اشتباه
فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد
المقلد

الثبوتيه ما ليس مشتملا
على سلب كالعلم والقدرة
والسلبي بعكسه ككونه ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض منه

العلم الحضوري انكشاف الاشياء
عند المدرك والحصولي حصول صورة
الشي في الذهن وعلم الباري تعالى من
باب الاول منه

المقلد المصيب لانه في الحقيقة عقدة على القلب وليس
فيه انكشاف تام وانشراح يتحل به العقده فهو اخص من
الادراك بالمعنى الاول لاختصاصه بالانطباعي ومباين
له بالمعنى الثاني وعند الحكما العلم عبارة عن حصول
صورة الشي في العقل وهذا شامل للظن والجهل المركب
والتقليد بل الشك والوهم وتسميتها علما يخالف
استعمال اللغه والعرف والشرع ويلزم ان يكون
اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاح
والشي عند الحكما والشيعة والاشاعرة يرادف الموجود
وعند المعتزله هو الثابت المتقرر في الخارج منفكا
عن صفة الوجود هذا بحسب الاصطلاح واما في اللغه
فاطلاقه على المعدوم شايع بلا خلاف نحو ان زلزلة
الساعة شي عظيم وقوله تعالى لم يكن شيئا مذكورا وهو
المراد هنا فكل مدرك اي في الاخرة لابد ان يدرك وجوده لانه يعلم
بالضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود وليس بمدرك وهذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان
فذلك اما بالكسب ولا نيافي منهم او بالبديهيه وهو
المطلوب واذا كان وجوده ضروريا كان مطلق الوجود

بالمعنى الثاني

ايضا ضروريا لان جزءه ضروري والمركب يستلزم ضرورية جزءه اذ لو
كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المركب ايضا
محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وفيه نظر
لانه ان اريد ان تصور وجوده بالكنه ضروري فهو ممنوع
وان اريد ان تصوره بوجه ما ضروري فمسلم لكنه لا يفيد
المطلب لان الكلام في كنه حقيقة الوجود فلا يحتاج ا
لوجود الى تعريف لان تعريف البديهي اخذ سبب لما لا سبب
له او وضع غير السبب مكانه وكلاهما فاسد ومن
عرفه بما يعلم بالوجود اشارة الى ما ذكره الحكماء في تعريف
الوجود وهو ان الوجود ما يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه
وهو تعريف بالاخفى لان الصحة عبارة عن الامتناع
الوجود او العدم والعلم بالوجود مقدم على العلم
بالامتناع وكذلك الخبر هو القول المقتضي بصريحه
لنسبة معلوم الى معلوم اخر بالنفي او الاثبات وكل
ذلك لا يعرف الا بالوجود وايضا لفظه ما والشيء من
اذوات الموجود المتوقف على الوجود او مع الوجود
اشارة الى ما ذكره المتكلمون في تعريفه وهو ان الوجود
ثبوت العين فان الوجود والثبوت متساويان في

الوجود

7

في المعرفة والجهالة وذلك لا يمتحنه الاذكياء لاشتماله
على الدور ثم الحق ان الوجود بديهي والحكم ببداهته ايضا بديهي
وما يذكر في هذا المقام ليس استدلالا على ذلك المطلوب
لاستغنائه عنه بل تنبيه وازالة لما عسى ان يكون في بعض
الاذهان من الخفاء والمعارضة فيه فلا يجدي كثير نفع
تقسيم اي قسمة للموجود ترشدك الى تصور معنى الواجب
والممكن وجود كل شي اما ان يكون من غيره او لم يكن الاول
ممكن الوجود والثاني واجب الوجود اي كل موجود اذا لاحظه العقل فاما
ان يكون وجوده حاصلا له من نفسه ناشئا عن ذاته
مع قطع النظر عن جميع الاغيار وهو الواجب او يكون
وجوده مستفادا من الغير بحيث اذا قطع النظر عن ذلك
الغير لم يكن موجودا اصلا وهو الممكن والموجودات باسرها
منحصرة فيهما لان التقسيم دائر بين النفي والاثبات
ولا مجال فيه لقسم اخر وان جعل مورد القسمة
المفهوم وهو كل مفهوم اذا لاحظناه فاما ان يكون بحيث
يلزمه الوجود وهو الواجب او يلزمه العدم وهو
الممتنع او لا يلزمه شيء وهو الممكن حصل له ثلثة
اقسام متباينة وتصور مفهومات هذه الاقسام بديهية

تتميم

كالوجود والممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر ذلك
الغير لم يكن له وجود لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وذلك
ضروري يحكم به بديهة العقل بلا ملاحظة النسبة ولذلك
يجزم به من لا يتصور منه اكتسابا كالصبيان الذين لهم ادنى تمييز
الا ترى انك ان قلت في الميزان اذا تساويا وقال قائل ترجح احدهما
على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم
بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر
مجزوم به عنده بلا نظر وكسب فان قيل نحن نعلم بالضرورة
ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فانه
يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الي الفرار
يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا
الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان
والجائع اذا حصل له رغيفان متساويان اجيب بان ما
ذكرتم ترجيح فاعل مختار بلا داع يدعوه اليه وليس يستحيل اذ له
ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه
اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار وانما المحال ترجيح احد
طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد يقال اذا فرض تساوي
الطريقين في النجاة للهارب فان طبيعته لا يقتضي سلوك الطريق
الذي

الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع
الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبيه وكذا
في القدحين والرغيفين يختار ما هو اقرب الي اليمين
فظهر ان وجود الممكن مستفاد من غيره بحيث اذا فرض عدم
ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره
عنه وجود لاستحالة كون المعدوم موجدا للعلم الضروري
بان مفيد الوجود يلزم ان يكون موجودا اصل في
اثبات واجب الوجود الذي هو المطلب الاعلى في هذا
الفن واساس العقائد الدينية فنقول كل من عرف حقيقة
الواجب والممكن كما قلنا عرف بادنى فكر انه ان لم يكن في الوجود واجب الوجود
لم يكن لشيء من الممكنات وجود اصلا لان الموجودات كلها ح اي حين
فرضنا انتفاء الواجب تكون ممكنة والممكن ليس له وجود
في نفسه ولا لغيره عنه وجود لان الممكن
لا يجب لذاته وما لم يجب الشيء لشيء لا يكون له وجود وما
لم يكن له وجود لا يكن لغيره عنه وجود فالممكن من
حيث ذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود
لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها
ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من وجود واجب

الوجود ليحصل وجود الممكنات منه

منه وهو المطلوب وهذا الطريق في اثبات واجب الوجود

مما وفق المطلوب شكر الله سعيه باستخراجه وهو يفيد

المطلوب من غير افتقار الى ابطال الدور والتسلسل

هداية الى تحقيق بعض صفات الواجب لعز الكلام

اليها الواجب اذا لم يكن له وجود من غيره كان واجبا من غير

اعتبار ذلك الغير واذا كان واجبا لذاته كان وجوده عين ذاته بمعنى انه

ليس هناك مهية ووجود قايم بها بل مهية ووجود بحت بما

لا تغاير بينهما اصلا اذ لو كان وجوده عين ذاته قا

به على قياس ساير الممكنات لكان مفتقرا الى ذاته ضرورة

احتياج الصفة الى موصوفها غيرها والمفتقر الى الغير ممكن

فيكون وجوده ممكنا وكل ممكن له علة فعلته ان كانت

غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده

وهو محال وان كانت حقيقة الواجب فاما ان يكون

موثره في الوجود حال كونها موجود او حال كونها

معدومة فان كان الاول فاما ان تكون موجوده بهذا

الوجود فيلزم تقدم الشي على نفسه او بغير هذا الوجود

فيكون موجودا مرتين وهو محال بديهة ثم الكلام في ذلك

الوجود

الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل والثاني

اعني كونها موثره حال كونها معدومة محض اذ ذاك ايضا

للعلم الضروري بان المعدوم يمتنع ان يوثر في الموجود

ولو جوزنا ذلك لم يمكنا الاستدلال بوجود الحوادث

على وجود الصانع تعالى واذا كان وجوده عين

ذاته فلا يمكن فرض عدمه لاستحالة فرض انفكاك

الشي عن نفسه وبهذا الاعتبار اي باعتبار استحالة

وفرض عدمه واستمرار وجوده يقال له الباقي واختلف
في معنى البقا فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وهو المختار
عند الشيعة ان البقا هو استمرار الوجود اي هو
نفس الوجود في الزمان الثاني امر زايد عليه لانه
على تقدير كونه وجوديا لو احتاج الى الذات لزم
الدور لان الذات تحتاج الى البقا ايضا فان وجوده
في

في الزمان الثاني معلل به وان لم يحتج الى الذات لكان
محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عنه مع استغنائه
عن غيره ايضا وكان البقا البقا هو الواجب الوجود
ولانه الغني المطلق دون الذات وقال ابو الحسن
الاشعري وجمهور معتزلة بغداد البقاء صفة زائدة
على الوجود لان الوجود متحقق دونه كما في اول
زمان الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء والحق
ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية
تجدد معية الباري سبحانه مع الحوادث وباعتبار
استمرار وجوده ايضا يقال له الازلي لان الازل استمرار
الوجود في الزمان الماضي والابدي لاستمرار وجوده
في المستقبل والسرمدي لاستمرار وجوده فيهما
وباعتبار ان وجود ما عداه مستفاد منه يقال الصانع
والخالق والباري والمصور ايضا قال الغزالي قد
يظن ان هذه الاسماء مترادفة وانها راجعة الى الخلق
والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى
الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد

على وفق ذلك التقدير وثالثًا الى التصوير والتزيين
كالبناء تقدير المهندس ثم تبنيه الباني ثم تزيينه النقاش
فالله سبحانه خالق كل شيء من حيث انه مقدر وباري
من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يترتب صور
المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين اصل
في تحقيق ان الواجب ليس له جزء بالفعل ولا بالفرض
ذهنًا وخارجًا فنقول اذا امعن المتفطن النظر في
معرفة الواجب وكنه صفاته انكشف له انه مبدأ
الكل ثم انه اذا تذكر بعين بصيرته علم ان كل ما فيه
كثرة اي اجزاء متباينة بحسب الذهن او الخارج ولو فرض
تلك الكثرة بالفرض كان وجوده في نفس الامر محتاجا الى
الغير لانه محتاج الى اجاده اي اجزائه وآحاده غيره وكل
محتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال لا نم ان المحتاج
الى الغير مطلقا ممكن بل المحتاج الى العلة الممكن
ولو سلم فجميع اجزاء الشيء عين ذاته لا غيره فالاحتياج
اليها لا يستلزم الامكان لانا نقول لا شك هو ان المركب
الى جزئه فيكون جزؤه علة له لان المراد بالعلة ما يتوقف
عليه

عليه وجود الشيء سواء كان كافيًا في وجوده او لا ومن
جميع اجزاء الشيء وان كان عين ذاته لكن كل واحد
من اجزائه ليس عين ذاته بل غيره فلا يكون ذاته من
دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه
كافيًا في وجوده فلا يكون واجبًا فان قلت هذا انما
يدل على نفي التركيب خارجًا ان يكون واجب الوجود
مركبًا في الذهن من الجنس والفصل ثبت الواجب
لا يشارك شيئًا من الاشياء في ماهيته والا لزم امكانه وهو
لان كل ماهية لما سواه مقتضية للامكان بناء على برهان
التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته يلزم امكانه وهو
لان واذا لم يشارك الغير في الماهية لم يحتج في العقل
ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلا يكون مركبًا
في العقل ايضا وان تحققت ما فصلناه تبين لك
ما فيه كثرة او قبول قسمة بحسب الفرض ممكن
اما ما فيه كثرة بالفعل فظاهر واما ما فيه قسمة بحسب
الفرض فلان المراد بالقسمة الفرضية ان يمكن للعقل
فرض شيء وهو عين الاثنينية المقتضية للامكان
وينعكس هذه القاعدة وهي قوله كل ما فيه كثرة له

نعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمتكثر فالواجب واحد
من جميع الجهات اي من جهة الاجزاء ذهنية كانت
او خارجية موجودة بالفعل ومفروضة و واحد من
جميع الاعتبارات اي اعتبار تكثر الافراد والصفات
الحقيقية لما سيجي اصل في اثبات وحدانيته تعالى
ونفي الشريك عنه ثم حقيقة الواجب امر واحد شخصي اي شي
واحد موجود ودليل وجوده قد عرفت ونقول في
اثبات وحدته لان مدلول دليل واحد اي عبارة واحدة
تدل عليه ولا شك ان ما دل عليه العبارة الواحدة
واحد وهو اي ذلك الدليل الواحد امتناع العدم عليه
او وجوب الوجود له فلو فرض منه اي من ذلك
الامر الواحد الذي هو حقيقة الواجب افراد اكثر
من واحد واقلها اثنان لاشتركا اي الفردان
المفروضان في حقيقة الواجب لانهما مشتركان في وجوب
الوجود وقد ثبت انه عين حقيقة الواجب وامتاز
بامر آخر هو التعين لامتناع الاثنينية مع التشارك
في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين والتعين داخل
في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركيب كل واحد

منهما

منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب ممكن فلا
يكون فلا يكونان واجبين هذا خلف فثم لا يوجد من حقيقة الواجب الا ذات واحدة
هذا مسلك الحكماء في اثبات التوحيد وهو مبني على انه الو [جوب]
وجودي حتى يمكنهم القول بانه نفس حقيقة الواجب
فان صح لهم ذلك تم الكلام وحصل المرام واما المتكلمون
فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية
اذ لو وجدا لكان نسبة المقدورات اليهما سواء لان
المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب
والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة
بين كل مقدور وبينهما فاذن يلزم وقوع هذا المقدور
المعين اما بهما وهو باطل لاستحالة حصول مقدور
واحد من قادرين او باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح
فلو تعدد الاله لم يوجد شي من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح
لا لمرجح واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة الا الثنوية
دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي
الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان
اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل

الله تعالى لاعتقادهم الجسمية في حقه تعالى او تماثيل
للانبياء او الزهاد والملائكة او الكواكب والارواح
المدبرة المؤثرة في هذا العالم على زعمهم واشتغلوا
بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً او تشفعاً بها
لا الى ما هو اله حقيقة اما الثنوية فقالوا نجد في العالم
خيراً كثيراً وشراً كثيراً وان الواحد لا يكون خيراً شريراً
بالضرورة فلكل واحد منهما فاعل على حدة فالذين
من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو
الظلمة وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم
وكون الاله محتاجاً اليه وكانهم ارادوا لمعنى آخر
سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع
بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان
يعنون به الملك وفاعل الشر اهرمن يعنون به الشيطان
والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً
بمعنى انه يوجد خيراً كثيراً وشراً كثيراً اللهم الا ان
يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من
يغلب شره على خيره كما ينبي عنه ظاهر اللغة فلا

يجتمعان

يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير ما يلزم بل اللازم
هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطال ما
ليس بلازم تبصرة تتضمن تحقيق بعض الصفات
السلبية للواجب نعم كل متحيز سواء كان تحيزه
بالذات كالجسم او بالعرض مفتقر في تحيزه الى غيره بالبديهة
والحيز والمكان يقال الآن على معنى واحد وهو عند
المتكلمين فراغ موهوم يشغله الجسم وعند الحكماء
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي وكل عرض مفتقر الى محله
والعرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده
الى محل يقومه كالسواد بالنسبة الى الجسم وذلك
المحل يسمى موضوعاً ولهذا لافتقار المتحيز والعرض الى
الحيز والمحل والحيز والمحل غيرهما يكونان ممكنين
بالضرورة فلا يكون الواجب متحيزاً اي بجسم ولا عرض
لاستلزامه التحيز والعرضية الامكان المنافي
للوجوب ولانه لو كان في مكان او جهة لزم قدم
المكان والجهة واللازم باطل اذ لا قديم سوى الله
اتفاقاً وسنبرهن عليه وكل ما يشار اليه بالحس

بانه هنا او هناك فهو اما متحيز او عرض لان الاشارة
امتداد موهوم اخذ من المشير منه الى المشار اليه وانما
يتاتى ذلك اذا كان المشار اليه في الجزا اما بالذات او
بالتبعيه والواجب ليس متحيزا اصلا فلا يكون الى جهة مشار
اليه بالحس وهو المطلوب وذهب بعض الجهال الى انه
جسم فقال مقاتل بن سليمان وعنوانه مركب من
لحم ودم وقيل نور يتلالا كالسبيكة البيضا وطوله
سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول انه
على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد شديد
الجعودة وقيل شيخ اشمط الراس واللحية اي بعضه
اسود وبعضه ابيض تعالى الله عن قول المبطلين
علوا كبيرا والمعتمد في ابطاله انه لو كان جسما
لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه بتصريحه في انه
تعالى لا يحل في شي ولا شي يحل فيه اما الاول
فلان المعقول من الحلول كون موجود في محل قايم به
اي يكون مختصا به بحيث تكون الاشارة الى احد
عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا وهذا
انما يتصور فيما لا يقوم بذاته والواجب حيث يقوم

بذاته

بذاته استحال عليه الحلول وما نقل عن بعض
الصوفية انه تعالى يحل في قلوب العارفين وعن
النصارى انه حل في المسيح فان ارادوا بالحلول هذا
المعنى فقد عرفت بطلانه وان ارادوا غير ذلك فلا
يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه وقالت
النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة ظهور
الروحاني في الجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كله
الشيطاني فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان
ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملايكه
فان جبرئيل عم كان يظهر بصورة دحية الكلبي الاعرابي
قالوا فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض
الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم
هو العترة الطاهرة ومن يظهر فيه العلم والقدرة
التامة من الايمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق
الالهة على ايمتهم وهذه ظلالة بينة لا يحتاج بطلانه
الى دليل ومع ذلك نقول ظهور الشي في صورة
شي اخر لا يقتضي الحلول والاتحاد فان جبرئيل
لم يتحد بدحية ولا حل فيه فلا يلزم مطلوبكم واما
الثاني وهو انه لا يحل فيه شي ولا يصير هو محلا

للاعراض فلان المحل المتحيز يحل فيه الاعراض اي المختص
به اختصاص الناعت والواجب حيث انه ليس متحيز
استحال حلول الاعراض فيه ولانه لو حل فيه عرض
لكان ذلك العرض ممكنا لاحتياجه الى محله وكل
ممكن حادث لما ياتي فيلزم اتصاف الواجب بالحادث
وهو محال لان ذلك الحادث ان كان صفة كمال
استحال خلو الذات عنه فيكون قديما هف وان
كان صفة نقص لم يكن اتصاف ذاته به هذا ما
عليه جمهور العقلا من اهل الملل وغيرهم وقال
المجوس كل حادث هو من صفات الكمال يجوز ان يقوم
به وقالت الكرامية يجوز ان يقوم بذاته كل حادث
يحتاج اليه في ايجاد الخلق ثم اختلفوا فيه فقيل
هو الارادة او لا مستند الى القدرة القديمة ثم باقي
المخلوقات مستند الى الارادة او القول على اختلاف
المذهبين والمعتمد في الرد عليهم ما قدمناه

تبصرة في تحقيق انه تعالى لا يتحد بشيء واعلم
ان الاتحاد بطريق المجاز يطلق على صيرورة شي
اخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانفعال
دفعيا كان او تدريجيا كما في صار الماء هواء

ولا

و لاسود ابيض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة
شي اخر بطريق التركيب بان ينضم شي الى شي ثان فيحصل
منهما شيئا ثالثا كما في صار التراب طينا والخشب سريرا
والاتحاد بهذين المعنيين جايز بل واقع ولا يتصور
في حقه تعالى واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان
يصير شي بعينه شيئا اخر وقولنا بعينه اي من غير ان للمفهوم الحقيقي
يزول عنه شي كما في الاستحالة او ينضم اليه شي كما في التركيب
وهذا هو المتبادر من اطلاق لفظ الاتحاد وانما يتصور
على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو
مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمروا او بالعكس ففي هذا
الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شي واحد كان حاصلا
قبله والثاني ان يكون هناك شي واحد كزيد فيصير هو
بعينه شيئا اخر فحين اذن يكون قبل الاتحاد امر وبعده
امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده والى الوجه الاول
ينظر قوله المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا
وهو ممتنع عقلا قال بعض الافاضل والحكم به ضروري
لان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين مقتضى ذاتيهما فلا يمكن
زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا مع وضوحه

ربما يراد زيادة توضيحه فنقول ان عدم الهويتان بعد الاتحاد
وحدث امر ثالث فلا اتحاد بينهما بل عدما وحدث ثالثا
وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد اذ لا يتحد المعدوم بالموجود
بهذيه والا لكان موجودا معدوما معا وان بقيا
موجودين بعد الاتحاد فهما اثنان فلا اتحاد ايضا
والغرض من هذا الكلام التنبيه وتصوير المراد على الوجه
الذي هو مناط الحكم وظن بعض الناس انه جاد لو الا
سند لا فتصدى للاعتراض وقال لا نم انهما لو كانا
بعد الاتحاد موجودين لكان اثنين وانما يلزم ذلك
لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو وهم
واذا كان الاتحاد في نفسه مح فلا يتحد الواجب بشيء
وما ذهب اليه طائفة من العوام المتألهة المتصوفة
ان العارف اذا انتهى مرتبته انتفى هويته وصار الموجود
هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد
فان ارادوا بالاتحاد المعنى المذكور فقد تبين بطلانه
وان ارادوا معنى آخر فالتصديق بنفيه او اثباته يتوقف
على تصوره تبصرة في تحقيق معنى اللذة والالم وفي انها
هل يثبتان للواجب تعالى اولا فنقول اللذة ادراك ونيل

لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال
وخير وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد
يكون بحصول شبحه ومثاله واللذة لا تتحقق بحصول مثال
اللذيذ بل بحصول نفسه ولم تقتصر على النيل لان اللذة
لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز
فذكرا معا اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة
وانما قيل لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو
عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط
بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ والفرق بين الكمال
والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل الملائم من حيث
انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث
انه متوثر عنده خير وفائدة قيد الحيثية في التعريفين ظاهر
والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك
من حيث هو آفة وشر وفائدة القيود يظهر مما ذكرنا في
تعريف اللذة وكل منهما حسي وعقلي والمراد بالعقلي
القوي الذي يدرك بها النفس الجزئيات سواء كانت ظاهرة
او باطنة واللذة الحسية ما يحصل لكل من الحواس من ادراك
ما هو ملائم وكمال لها مثلا اللذائقة كمال هو تكيفها

بكيفية الحلاوة والباصرة كمال هو مشاهدتها الالوان
الحسنة والاشكال الجميلة وهكذا باقي الحواس فلذاتها
ادراك كمالاتها ولاشك ان تحقيق الحواس يتوقف على
تحقيق المزاج المعتدل الحاصل من امتزاج العناصر
وتفاعل كيفياتها فلذا قال اللذة والالم يعني الحسيات
تابعان للمزاج والمزاج عرض لانه عبارة عن كيفية
متوسطة توسطا ما حاصلة من امتزاج الاسطقسات
وتفاعل كيفياتها المتضادة في موادها وانكسار صرافة
كل منها مع حفظ صور البسائط ويستحيل ان الواجب تعالى
ليس محلا للاعراض والكيفيات لم يتصور هناك مزاج
ولا حاسة ولان المزاج يستلزم التركيب المنافي للوجوب
الذاتي واذا كان المزاج والحاسة منتفية عنه تعالى
استحال عليه الالم مطلقا اما الحسي فلما ذكرنا واما
العقلي فلعدم الآفة والشر القابل لهما واللذة
الحسية وكذا سائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف والفرح وغيرهما والجسمانية كالطعم واللون والرائحة
فان كل ذلك تابعة للمزاج الذي لا يتصور في حقه
واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الحكماء
قالوا

قالوا اللذة ادراك الكمال فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به
وذلك ضروري يشهد به الوجدان ولاشك ان كماله
اعظم الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان
يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو
المبدا الاول وكلام المص في التجريد مايل الى هذا وعدم
اطلاق لفظ الملتذ عليه لعدم اذن الشرعي تبصرة
في بيان انتفاء الضد والند عنه تعالى الضد في
عرف العام يقع على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى
الله مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة
ولا يمانعه بل هو مقهور له فلا ضد له بهذا المعنى وفي
العرف الخاص يقال على عرض يعاقبه عرض آخر في محله
اي موضوعه ويناقيه فيه اي في ذلك المحل والضدان
بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض فانهما متباعدان في الغاية بخلاف الحمرة والصفرة
اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض
ذلك التباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا

المعنى بسميان بالحقيقين والند هو المشارك في الحقيقة
فان كان مشاركا في تمام الماهية اختص باسم المثل
وقد ثبت ان الواجب واحد ليس بعرض لان كل عرض
ممكن ولا يشاركه غيره في حقيقته لان ما سواه
من الحقائق يقتضي الامكان فلو شاركه غيره لزم امكانه
وايضا الاشتراك ان كان في تمام الحقيقة يلزم الامتياز
بالتعين وهو داخل في الهوية كما مر وان كان في جزء
الحقيقة يلزم الامتياز بفصل ذاتي وعلى كل التقديرين
يلزم التركيب المنافي لوجوب الوجود واذا لم يكن الواجب
عرضا ولا يكون له مشارك في الحقيقة فلا ضد له ولا
ند له

فصل في بيان حدوث العالم وهو من
المسائل المعضلة التي تحيرت فيها افهام اولي الالباب
فذهب المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى
والمجوس اي المتكلمين الى حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
وذهب ارسطو ومتابعوه من المتاخرين كالفارابي
وابن سينا الى قدمها اي الاجسام ذاتا ووصفا اي العرضية وتفصيل مذهبهم
انهم قالوا الاجسام تنقسم الى فلكيات وعنصريات اما

اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها واعراضها
المعينة من المقادير والاشكال لا الحركات والاوضاع
المخصوصة فانها حادثة ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة
باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة
لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان حركات
الافلاك مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا
واما العنصريات فقديمة بموادها شخصا وبصورها
الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا وذهب من
تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذاتها محدثة
بصفاتها وتوقف جالينوس في ذلك ويحكى عنه
انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته
اكتب عني اني علمت ان العالم قديم او محدث وان
النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه
اقرانه بذلك حتى اراده سلطان زمانه ان يلقبه
بالفيلسوف واحتج المص على المذهب الحق بانه قد
ثبت ان وجود الممكن مستفاد من غيره فحال الايجاد اي ايجاد
الغير اياه وافادة الوجود له لا يكون الممكن موجودا
لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل فيكونه

فيكون الممكن حال الايجاد معدوما فوجود الممكن
مسبوق بعدمه سبقا ذاتيا لا يجتمع معه السابق
واللاحق وهذا الوجود المسبوق بالعدم يسمى حدوثا
زمانيا والموجود محدثا واذا ثبت ان كل موجود سوى
الواجب ممكن وان كل ممكن محدث وكل ما سواه الواجب
من الموجودات محدث بالحدوث الزماني وهو المطلوب
اعلم ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء
او عن وجوده المسبوق فلا يعقل الا بامر سابق
على الحادث فذلك الامر السابق اما عدمه الذي
يمتنع اجتماعه مع اللاحق وهو الحدوث الزماني
وبازائه القديم الزماني واما امر آخر يمكن اجتماعه
مع الحادث وهو العلة فذلك يسمى حدوثا ذاتيا
وهو شامل للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن
مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق
والقديم الذاتي مختص بالواجب تعالى فالمتكلمون على ان
جميع الممكنات حادثة حدوثا زمانيا والحكماء على
ان كلها حادثة حدوثا ذاتيا لاحتياجها الى العلة
وبعضها قديمة زمانا كما فصلناه لك قالوا المبدأ

الاول

الاول موجب مفيض لوجود الحادث اليومي على مادة
قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى الحركة
والفلكية السرمدية وهي واسطة بين عالمي القدم والحدوث
فانها باعتبار استمرارها جاز اسنادها الى القديم وباعتبار
تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ
القديم واليه اشار المص بقوله واستحالة الحوادث لا الى
اول كما يقوله الفلسفي ويسميه القدم الزماني لا يحتاج الى بيان
المراد بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها بحسب الزمان لا عدمها سابق
على وجودها على وجه لا يمكن اجتماعه مع اللاحق كما عرفت
وهذا هو الحدوث الزماني واقوى ما ذكر في بيان
استحالة الحوادث لا الى اول برهان التطبيق وتقريره
انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة
ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق احدى
الجملتين على الاخرى من ذلك المبدأ فالاول من احديهما
بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان
بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة
كانت الناقصة كالزائدة هذا خلف والا فقد وجد في
الزائدة جزء لا يوجد بازائه شيء في الناقصة وعنده ينقطع

الناقصة بالضرورة فتكون متناهية والزائدة على المتناهي
بمتناه بلا شبهة فيلزم تناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير
متناهيين فيها **هذا الخلف مقدمة** في تقسيم المؤثر
الى القادر والموجب لتبيّن اي جهة التصاعد منها ان
الواجب تعالى قادر **فنقول كل مؤثر اما ان يكون اثره
تابعاً للقدرة والداعي او لا يكون** تابعاً لهما بل يكون اثره
مقتضى ذاته ولازمه **والاول** وهو الذي يكون
اثره تابعاً للقدرة والداعي يسمى قادراً **والثاني**
يسمى **موجباً** والمراد بالداعي العلم بما في الفعل من
المصلحة والقدرة صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما
لا تاثير له كالعلم وما له تاثير لكن على وفق الارادة كا
لطبيعة لكن هذا التعريف لا يستقيم على راي الاشاعرة
لانتقاضه بالقدرة الحادثة اذ لا تاثير لها عندهم كما
سيجيء واثر القادر مسبوق بالعدم اتفاقاً من المتكلمين
وغيرهم فيكون حادثاً والحكماء انما اسندوا القديم الى
لاعتقادهم انه تعالى موجب ولو اعتقدوا كونه
مختاراً لقالوا بحدوث العالم والمتكلمون لو سلموا كونه
موجباً لم يمتنعوا اسناد القديم اليه تعالى هكذا ذكره
الامام

الامام الرازي وهو يدل على ان المتكلمين بنوا مسالة
الحدوث على الاختيار وليس كذلك بل الامر بالعكس
فانهم استدلوا اولاً على كون العالم حادثاً من غير تعرض
لفاعله اصلاً ثم على حدوثه ان موجده يجب ان يكون
مختاراً اذ لو كان موجباً لكان اثره قديماً وهو باطل وانما
قلنا ان اثر القادر مسبوق بالعدم لان اثره مسبوق
بالقصد والداعي الى الايجاد دون الموجب اذ لا قصد
له **والداعي لا يدعوا القادر الا الى ايجاد معدوم**
ضرورة استحالة الداعي والقصد الى ايجاد الموجود
واثر الموجب يقارنه في الزمان وان تاخر عنه
بالذات والمراد بالتاخر الذاتي الترتيب العقلي الذي
بين المؤثر الموجب واثره وهو الذي يعبر عنه بالفاء
في مثل قولك تحركت الاصبع فتحرك الخاتم وان كانت
الحركتان توجدان معاً في الزمان وهو معنى لنا
بالعلية وانما قلنا ان اثر الموجب يقارنه في الزمان
اذ لو تاخر عنه لكان وجوده اي ذلك الاثر في
زمان مخصوص دون زمان اخر فان لم يتوقف
وجود ذلك الاثر **على امر غير ما فرض مؤثراً** تاماً
كان وجوده في ذلك الزمان المخصوص دون غيره

من الازمنه ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح لاستوا نسبة وجوده الى جميع الازمنه من غير اولوية في بعضها وان توقف وجود ذلك الاثر على امر آخر غير ما فرض موثرا لم يكن المؤثر الموجب الذي فرضناه تاما وقد فرضناه تاما هف فظهر ان اثر الموجب لا يتخلف عنه زمانا قديما كان الموجب او حادثا نتيجة لما تقدم من المقدمات الواجب المؤثر في الممكنات قادرا اي يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شي منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه والى هذا ذهب المليون قاطبة خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى انه موجب وسياتي تفصيل مذهبهم اعلم ان العقلاء اختلفوا في ان صفات الله تعالى من العلم والقدرة وغيرهما هل هي عين ذاته او غير قايمة بذاته على قياس ساير الصفات بالقياس الى موصوفاتها فذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى الثاني فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس وذهب الشيعة والحكماء الى الاول وقالوا هو عالم بالذات وهكذا باقي الصفات وللمعتزلة تفصيل ياتي في كل مسئلة مسئلة احتجت الاشاعرة بانه لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا

الله قادر

الله قادر عالم بمثابة حمل الشي على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات على ذاته يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونه نفسا ولا محال للغيرية تعين الزيادة على الذات والجواب ان ذلك لا يفيد الزيادة مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على الذات ولا نزاع في ذلك اما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقته فلا فمنشاه عدم الفرق بين مفهوم الشي وما صدق هو عليه والدليل العام على نفي الصفات الزايدة انه لو كان علمه وقدرته مثلا صفتين موجودتين لكانتا ممكنتين لاحتياجهما الى الموصوف الذي هو ذاته وكل ممكن حادث فتكون ذاته محلا للحوادث وانه محال ولا يعقل كونهما قايمتين بغيره مع كونهما صفتين له وايضا اذا كانتا حادثتين فلا بد لهما من موجد فان كان غير الواجب يلزم افتقار الواجب في صفاته الحقيقية الى غيره وهو محال على انا نقول ذلك الغير لابد وان يستند الى ذات الواجب ابتداء او بواسطة وحينئذ يكون داخلا في القسم الثاني الذي نبطله بقولنا وان كان الواجب فلا بد ان يكون قبل الايجاد له علم بكيفية الايجاد وقدرته عليه فان كان علمه وقدرته قبل الايجاد هو العلم والقدرة المفروضتين

له لزم تقدم الشيء على نفسه او غيرهما فننقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل في الصفات الوجودية وهذا جار في الحيوة والارادة
ايضا اما الدليل الاول فعام في جميع الصفات فان قلت
ما ذهب اليه الشيعة والحكماء كلام مخيل يمتنع التصديق
به اذ كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل
واحد من الموصوف والصفة تشهد بمغايرته لصاحبه
فلا حاجة لنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس
معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة
كما تخيلته بل معناه ان ذاته تترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معا مثلا ذاتك ليس كافية في انكشاف الاشياء
عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بذاتك
بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء
وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها
منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها
لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار
حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفة متحدة
بالحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا
حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها

من

الذات وحدها واذا تحققت معنى كون صفاته زائدة
على ذاته او غير زائدة فاضبطه لئلا تحتاج الى اعادته
في كل صفة واما قلنا ان الواجب قادر اذ لو كان
موجبا وهو قديم لكونه واجبا لكانت الممكنات قديمة
لما عرفت ان اثر الموجب يقارنه في الزمان واللازم
اي قديم الممكنات باطل لما تقدم من بيان حدوث جميع
الممكنات فالملزوم وهو كونه موجبا مثله في البطلان
لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم لان ثبوت
الملزوم مع انتفاء اللازم مما يهدم الملازمة الزام للحكماء
في قولهم بايجاب الواجب الواجب عند الفلاسفة موجب
لذاته وقالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازمه
فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم
انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال
التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان
شاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء
ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية
له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلا

الشرطين صادقتان في حقه تعالى واذا الواجب موجبا
وقد عرفت ان كل موجب لا ينفك اثره عنه
بل منا انه فيلزم منه انه اذا عدم شي في العالم ان يعدم الواجب
عدم ذلك الشي المفروض ليس لذاته والا لكان ممتنعا بل اما
العدم شرطه او لعدم علته وعلته اما الواجب فيلزم
عدمه او غيره فنقل الكلام اليها ويكون عدم ذلك الشي
لعدم جزء علته فنقول عدم ذلك الشرط او العلة
او جزء العلة ليس لذاته والا لم يوجد بل لعدم شرطه
او لعدم علته او جزء علته وهكذا نقول في الشرط او العلة
وجزء العلة وهذا معنى قوله والكلام في عدمهما اي
في عدم الشرط والعلة كلا او جزءا كالكلام فيه
اي في ذلك الشي المفروض بان ننقل الترديد اليه كما
ذكرنا حتى ينتهي الكلام الى الواجب فيلزم
عدمه وانما قلنا ان الكلام ينتهي الى الواجب لان
الموجودات باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب
فيكون هو علة لجميعها اما بالذات او بالواسطة وقد
قلنا ان عدم المعلول مستند الى عدم علته فيلزم انتهاء
عدم الشي المفروض الى عدم الواجب لذاته وهو ح لازم
كونه موجبا فكون ايجابه محال لان ملزوم المح مح
فثبت

فثبت كونه مختارا وهو المطلوب وليس لهم بحمد الله عن
هذا الالزام مفر يفيدهم التخلص عن هذه المزلقة
نقض لقول الحكماء في ترتيب الموجودات خالية
الفلاسفة الواحد الحقيقي وهو الذي ليس فيه تكثر
اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات الحقيقية ولا
الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرايط والقوابل لا يصدر
عنه الا شي واحد الا ان يكون هناك نوع
تكثر اما بحسب الالة كالنفس الناطقة يصدر عنها اثار
كثيرة بحسب تعدد الاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة
فيها او بحسب الشرط او القابل كالعقل الفعال على رايهم
فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرايط
والقوابل المتكثرة وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات
من الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سنشير اليه وا
نعلم ان مذهب المتكلمين انه تعالى قادر مختار ففيه
تكثر باعتبار الصفات وتعلقات الارادة فلا ينبه ح في
هذه القاعدة فلا تكون منافية لمذهب المتكلمين وكل
شبهة لهم اي للفلاسفة على هذه الدعوى
يعني قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في غاية
الركاكة مثل قولهم لو كان الواحد الحقيقي مصدرا

لا او ب لكان مصدرية آ غير مصدرية ب لامكان
تعقل كل منهما بدون الاخر فاذا دخل فيه هذان المفهومان
واحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف
وان لم يدخلا ولا احدهما كان الواحد الحقيقي مصدرا
لمصدريتهما ايضا كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون
المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم تكن هو وحده
مصدرا لالف و ب والمقدر خلافه فنقول كونه مصدرا
لاحد المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان
ان دخلا فيه لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم
التسلسل في المصدريات وايضا لو كان مصدرا للا و ب
مثلا لكان مصدرا لالف ولما ليس الا ب ليس
آ ولكان ايضا مصدرا لالف ولما ليس ب وانه تناقض
الان ب عن الاول انا نختار ان المصدريتين خارجتان
عن الواحد الحقيقي لان المصدرية لكونها من الامور
الاعتبارية وح لا وجود لها في الخارج غير محتاجة
الى علة توجدها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود
فلا تكون الذات مصدرا لهما فلا تكون هناك مصدرية
اخرى حتى يتسلسل المصدريات ولم يسلم ان التسلسل في
الامور الاعتبارية غير ممتنع على انا نقول لو صح ما ذكرتم

لزم

لزم ان لا يكون الواحد مصدرا الا لاثر واحد ايضا والا لصدر
عنه اثر ومصدرية ذلك الاثر فنسوق الدليل اليها وعن الثاني
لا نم ان صدور آ وصدور لا آ متناقضان فان نقيض صدور لا
آ لا صدور لا آ فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور
لا آ فلا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن
نفى عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم جاء الى هذا
المطلب الاشرف فاعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط
يضحك منه الصبيان قالوا الحكم بان الواحد لا يكون مصدرا
لاثرين بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه وما ذكر في بيانه
تنبيه وازالة لما يكون في بعض الاذهان من الخفاء لعدم تصور
طرفيه على الوجه الذي يتعلق به الحكم فلا يقدح فيه المنا
منع او نقض او معارضة قال المص في شرح الاشارات وكان
هذا الحكم قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية فان قلت اذا كان
هذا الحكم بديهيا والاحتجاج تنبيهيا فالذي يجوز صدور
اشياء عنه بل يستند جميع الاشياء اليه ابتداء كيف يتخلص
عن هذا المضيق قلت يتخلص عنه بمنع البداهة فان اهل
الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم
فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة وعلى تقدير التسليم

يتخلص عنه بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب تعلق
ارادته ما شاء فلا يكون هذا الحكم مناقضا لما ذهب اليه
من استناد جميع الاشياء اليه نعم لو كان موجبا على ما يزعمه الخصم
لاشكل عليه الامر مع امكان دفعه بانه تعالى في نفسه
متصف بحسب الخارج بسلوب واضافات فجاز ان يصدر عنه
باعتبارها اشياء متكثرة ولا يلزم من ذلك الا ان يكون له
تعالى كثرة اعتبارية لا في ذاته بل في سلوبه واضافاته ولا
محذور فيه **ولذلك** اي ولان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وان الباري تعالى واحد حقيقي قالوا **لا يصدر عن**
الباري بلا واسطة الا عقل واحد كما ورد به
نص الحديث اول ما خلق الله العقل والمراد بالعقل موجود
ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل جوهر مجرد في
ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية والدليل على ان
الصادر الاول هو العقل انه لا يجوز ان يكون جسما لتركبه
فلو صدر اولا للزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولكان
مقدما على الهيولى والصورة اللتان هما جزءاه مع وجوب
تقدم الجزء على الكل ولا احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود
الاخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل
بالوجود والتاثير معا ولا عرضا لعدم استقلاله بالوجود

بدون

بدون المحل فكيف يوجد هو قبله ولا نفسا لعدم استقلاله
بالتاثير بدون الالة التي هي الجسم فلا يكون سببا لما بعده
ويجب ذلك في الصادر الاول فتعين ان يكون هو العقل
وهو المطلوب والحاصل ان الصادر **الاول عنه تعالى**
واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك
لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة
والعرض والثالث في النفس هذا وقال بعضهم وجه الجمع
بين الحديث المذكور وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق
الله العلم واول ما خلق الله نوري ان المعلوم الاول
من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن
حيث انه واسطة في صدور ساير الموجودات ونفوس
العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار
النبوة كان نورا لسيد الانبياء عليه السلام **والعقل فيه**
كثرة وهي الوجوب بالغير **والامكان** الذاتي **وتعقل**
الواجب تعالى وتعقل ذاته اي العقل **ولذلك** اي
لوجود الكثرة في العقل **صدر عنه عقل اخر** باعتبار
الوجوب بالغير **ونفس** فلكية باعتبار تعقل الواجب
وفلك مركب من الهيولى والصورة باعتبار الامكان

وتعقل الذات وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه
اسناد اللاشرف الى الجهة الاشرف والاحسن الى الاحسن
فانه احرى واخلق ولذلك يصدر من العقل الثاني
عقل ثالث ونفس ثانيه وفلك ثان وهكذا ولابد من
الانتهاء الى جوهر عقلي وجرم سماوي اذ لو استمر ذلك
لزم التسلسل ولا يجوز ان تنقطع العقول قبل انقطاع
السماويات والا لبقي بعض السماويات غير مستند الى
علة فالعقل المبتدا ولى عدد من الافلاك فتنتهي الى العقل
العاشر الذي هو مرتبته التاسع من الافلاك اعني فلك
القمر ويسمى العقل الفعال لكثرة فعله في عالم العناصر
العقل العاشر لبعده عن المبدا الحق لم يقو على ايجاد
عقل اخر فصار مبدا الهيولى العالم العنصري وصورها
المختلفة لاستعدادات متفاوتة مستنده الى حركات
جزئية سماوية قال الامام المحصلهم خطبوا فتارة
اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه
علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر
بدلهما لحقيقه لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك
وتارتا اعتبروا ثلاث جهات وجوده في نفسه وجعلوه
مبدا لعقل ووجوبه بالغير وجعلوه مبدا النفس
وامكانه

وامكانه الذاتي وجعلوه مبدا الفلك وتارة من اربعة
اوجه فزادوا على ذلك تعقل ذلك الغير فجعلوا امكانه
علة الهيولى الفلك وعلمه علة لصورته وانت خبير بان
ما ذكره المصنف مغاير لهذه الاعتبارات نظرا ان الافهام
عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في
نفس الامر ويلزمهم اي الحكماء في هذا القول ان اي
موجودين فرضا في العالم كان احدهما علة للاخر بواسطة
او بغيرها وهو ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض ولا يترتب بينها معلوم
بالضرورة واجيب بان معلوم الواحد الحقيقي يعرضه
التعدد باعتبار كثرة الاضافات فان له ماهية ممكنة ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير فيصير بسبب تلك
الكثرة مبدا الكثرة في مرتبة واحدة والى رد هذا الكلام يشير
المص بقوله كالوجوب والوجود والامكان وغير ذلك
ان كانت موجودة فان كانت واجبة يلزم تعدد الواجب
او ممكنة فان كانت صادرة عن الباري تعالى لزم صدورها
عن الواحد الحقيقي فبطل قولكم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وان صدرت هذه الكثرات الموجودة
فرض عن غيره اي الواجب لزم تعدد الواجب

وايضا الثلاث التي
في العقل الاول

لان المستقل في الايجاد ليس الا الواجب وان لم تكن
تلك التكثرات المذكوره موجودة لم يكن تاثيرها في
الموجودات في الحقيقه معقولا سوا فرض موثرا
اوجزءا منه وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر
بل هي شرط للتاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن
مثل هذا الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة
للمبدا الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور
متعدده كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي
بنوا عليه ترتيب سلسلة الممكنات هذا وحديث اسناد
الاشرف الى الاشرف خطابي ولا يلتفت اليه في المطالب
العلميه واسناد الفلك الثامن مع ما فيه الكواكب المختلفه
المقادير الى جهة واحده في العقل الثاني كاز عمو مشكل
وبالجملة لا يخفى على الفطن ضعف ما اعتمدوا عليه
في هذا المطلب العالي اصل في بيان انه تعالى عالم بكل
المعلومات وفيه مقامات الاول الاول
في اثبات علمه وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما
نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعتد بهم وستذكرها
فللمتكلمين في اثباته طريقان الاول ما ذكره المص
بقوله قد ثبت ان الله تعالى قادر مختار وكل قادر

انا يقع

انا يقع فعله بعد الداعي والشعور بمصلحة الفعل كما عرفت
في بحث القدره فثبت ان فعل الباري سبحانه تبع لداعيه
وكل من كان كذلك اي يكون فعله تابعا للداعي
كان عالما بالضروره لان الداعي هو الشعور
اي العلم بمصلحة الايجاد او الترك فيكون له شعور
وادراك وهو المطلوب والثاني وهو الطريق
المشهور في هذا الباب ان فعله تعالى محكم خال عن وجوه
الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثره وكل من كان
فعله محكما كان عالما اما الاول فظ لمن نظر في
الافاق والانفس وتامل في ارتباط العلويات بالسفليات
سيما في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها
واعطيت من الالات المناسبة لها وبعين على ذلك خصوصا
علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد
جمعت فيه المجلدات واما الثاني اعني ان كل من
كان فعله عالما فضروري وبينه عليه ان من راى خطا
حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة
علم بالضروره ان كاتبه عالم لا يقال انه منقوض بفعل النحل
تلك البيوت المسدسه المتساويه بلا فرج ومسطروا   خيارها
المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والخمس ولا يقع
بينها فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المضلعات

وهذا يعرفه الحذاق في صناعة الهندسة وكذا
العنكبوت تنسج تلك البيوت بلا آلة مع انه لا علم لها
بما يصدر عنهما وما يتضمنه في الحكم لانا نقول لانم
عدم العلم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان
يخلق الله فيهما علماً بذلك او يلهمهما حالا فحالا اما
هو سبب ذلك الفعل المقام الثاني ان علمه
تعالى يعم المفهومات كلها ممكنة كانت او واجبة او ممتنعة
فهو اعم من القدرة لاختصاصها بالممكنات ولما كان
دليل عموم علمه وقدرته راجعين الى امر واحد نظمهما
المص في سلك واحد فقال ويجب ان يكون الباري
تعالى عالماً بكل الممكنات والواجبات والمستحيلات
ايضاً وان يكون قادراً على كلها اي الممكنات
خاصة لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية وانما
قلنا انه يجب ان يكون عالماً وقادراً على العموم لان
المقتضي للعلم والقدرة ذاته وللمعلومية ذوات المعلومات
وللمقدورية الامكان واما على راي من يقول ان صفاته
عين ذاته نقول على التقديرين نسبة الذات الى الكل
سواء فلو كان عالماً وقادراً ببعضها كان عالماً وقادراً
على كلها لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة
فلان علمه وقدرته اذا تعلقا ببعضها دون بعض آخر

مع

مع صلاحية تعلقهما بالجميع كان ترجيحاً من غير مرجح
وهذا معنى قوله لان تعلق علمه وقدرته ببعض الاشياء
دون بعض آخر مع صلاحية تعلقهما بكلها تخصيص
من غير مخصص فيكون باطلاً واعلم ان المخالف في
هذين الاصلين على عموم علمه وقدرته تعالى للاشياء
فرق اما المخالفون في عموم علمه فطوائف الاولى
قوم من الدهرية قالوا لا يعلم نفسه لان العلم نسبة
ونسبة الشيء الى نفسه محال لاقتضائها تغاير
المنتسبين والجواب منع كون علمه نسبة بل هو على ذاته
وعلمه بذاته عبارة عن حضور الذات المجردة عنده
بحيث لا تغيب عنه ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف
لصحة النسبة وهو محقق بين الشيء ونفسه فان ذات
الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية ولو صح ما ذكره لما كان احدنا
عالماً بذاته والثاني باطل بالضرورة الثانية قوم
من قدماء الفلاسفة قالوا انه تعالى لا يعلم شيئاً اصلاً
والا لعلم نفسه اذ يعلم غير ذاته يعلمه وذلك يتضمن
علمه بنفسه وقد بينا امتناعه والجواب ما قد
عرفت من منع امتناعه الثالثة طائفة قالوا لا يعلم
ذاته ولا يعلم غيره لان العلم بالشيء غير العلم بغير ذلك

[illegible] من يكون شيئا علم جميع الاشياء لان العلم بر حينئذ ان
عين تعلقه بها وهو بط فيكون له بحسب كل معلوم علم على حدة
فيكون في ذاته كثرة غير متناهية وهو محال **والجواب** منع
تعدد ذوات العلم بتعدد المعلومات بل العلم الواحد يتعدد
تعلقاته بحسب تعدد معلوماته **الرابعة** جمهور الفلاسفة
قالوا ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة وسيجي تحقيقه
والمخالفون لعموم قدرته ايضا طوائف **الاولى** الفلاسفة
قالوا لا يقدر على اكثر من واحد لانه واحد حقيقي وقد عرفت
جوابه **الثانية** الثنوية قالوا انه لا يقدر على الشر والا لكان
خيرا شريرا فلذلك اثبتوا الهين كما قد عرفت ما فيه **الثالثة**
النظام ومتابعوه من المعتزلة قالوا لا يقدر على فعل القبيح لانه
مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل ويجب تنزيهه تعالى عنهما
والجواب ان غاية ما ذكرتم عدم الفعل لوجود الصارف
عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه **الرابعة** ابو
علي الجبائي واتباعه قالوا لا يقدر على عين فعل العبد
بدليل التمانع بان يقال لو اراد تعالى فعلا واراد العبد
عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما
فيرتفعان فيلزم عجزهما او وقوع احدهما فلا قدرة
للآخر على مراده والمقدور خلافه وان تساوى قدرتيهما
في هذا المقدور بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير

قدرته

قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك
انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي
الالوهية دون العبودية **نقض** لقول الفلاسفة
حيث زعموا انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هي
جزئية **وجواب شبهة** لهم في هذا المدعى **قالت الفلاسفة**
الباري تعالى لا يعلم الجزئي الزماني اي الواقع
في الزمان يعني المتعين قالوا لا يعلمه على وجه جزئي
بل يعلمه بالوجه الكلي **وبيانه** بمثال انا اذا فرضنا سجلا
مكتوبا يشتمل كتابته على سطور فيها كلمات متألفة من حروف
فالعالم بمضمون السجل وسطوره دفعة يكون عالما
بما فيه على وجه كلي لا يتغير اصلا بل هو ثابت وان تغير
السجل عن حاله والذي ينظر فيه منتقلا من سطر الى
سطر وكلمة كلمة لا دفعة بل على الترتيب الزماني واحدا
بعد واحد يكون عالما بما فيه على وجه يتغير بتغير تلك
المدركات اذا مهد هذا فنقول علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الاول اي بحيث لا يتغير وليس عالما بها على الوجه
الثاني اي من حيث هو جزئي متغير **والا** اي وان لم يكن
عين عالم بالجزئيات بل يكون عالما بها **لزم كونه تعالى محلا**
للحوادث لان العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في الماهية

في ذات العالم فلو فرض علمه تعالى بالجزئي الزماني
كزيد مثلاً على وجه يتعين مثل كونه كاتباً ثم
يتغير ذلك الجزئي المفروض بان ترك الكتابة
فان يتغير حينئذ الصورة الحاصلة
في ذات العالم المنتزعة من ذلك الجزئي باعتبار كونه كاتباً
كما كانت اولا كان ذلك العلم جهلاً مركباً من
لعدم مطابقته للواقع والا اي وان لم تبق الصورة المذكورة
كما كانت اولا بل زالت وحصلت صورة اخرى مطابقة
للجزئي المذكور باعتبار صفته الحادثة كانت ذاته محلاً
للصورة المتغيرة بحسب تغير الجزئيات وكل من اللازمين
اعني الجهل وكونه محلاً للحوادث نقص يجب تنزيهه عنه
تعالى وقالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن
متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها الان ادراكها
انما يكون بالة جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة
المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست
متشكلة ولا متغيرة فانه تعلمها بلا محذور كذاته وذوات
العقول وهذا الكلام منهم يناقض قولهم العلم التام
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان ذات الباري تعالى
علة لجميع الممكنات وانه يعلم ذاته المقدسة بالكنه اذ يلزم
من هذه المقدمات ان يكون عالماً بجميع الاشياء كلياً كان او
جزئياً

او جزئيا والعجب منهم انهم مع دعواهم الذكا كيف غفلوا عن
هذا التناقض الجاوا في دفعه الى تخصيص لقاعدة العقلية
بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون
قواعدهم بموانع يمنع طردها وذلك مما لا يستقيم في العلوم
اليقينية فهم اذن واقعون بين امور خمسة لا بد
من التزام احدها لدفع التناقض واما ان يثبتوا الجزئيات
علة لا تنتهي في السلسلة الا العلة الاولى
حتى لا يلزم من هذا كونه عالماً بذاته ان يكون عالماً بالجزئيات او
لم يجعلوا العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول
فعلمه بذاته لا يوجب العلم بالجزئيات او يعترفوا بالعجز عن
اثبات عالميته تعالى ذاته اي لا يجعلونه عالماً بذاته حتى
يلزم علمه بالجزئيات او لم يجعلوا العلم حصول صورة
مساوية للمعلوم في العالم حتى يلزم حصول صورة متجددة
في ذاته تعالى فيصير محلاً للحوادث وهذا هو العمدة في
دفع الشبهة او يجوزوا كونه تعالى محلاً للحوادث بحال
يكون عالماً بالجزئيات المتغيرة وكل من هذه الخمسة مناف لمذهبهم
لا يلتزمونه اصلاً والجواب عن الشبهة انما يلزم ما ذكروه
من صيرورته محلاً للحوادث على تقدير كون علمه تعالى زائداً
على ذاته ويكون عبارة عن حصول الصورة المذكورة
واما اذا كان علمه عين ذاته كما هو رأي الشيعة

او صفة حقيقية قائمة بذاته تعلقات بالمعلومات كما هو
راي الاشاعرة لم يتغاير العلم بتغاير الاعتبار
في المعلوم والتغير في التعلقات والاضافات جائز كيف والله
تعالى كان قبل الموجودات وهو معها وسيكون بعدها فلا يلزم
تغير علمه تعالى بتغير تعلقات علمه لا نا نعلم بالضرورة
انه عن علم متغير لا يلزم من تغيره ذاته
ولا يخفى ان طريقي المتكلمين في بيان عالمية تعالى جاريان
في الكليات والجزئيات فان الجزئيات ايضا صادرة عنه بالاختيار
وهي محكمة متقنة فيكون عالما بها فائدة في تحقيق
معنى الحيوة وانه حي فنقول اتفق اهل الملل وغيرهم انه تعالى
حي لانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة لكن اختلفوا
في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما
يشعر به كلام الامام في المحصل واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
سواء كانت نفس قوة الحس والحركة كما هو راي البعض او
مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا ولا يتصور الحيوة بهذه المعاني
في حقه تعالى فقال جمهور الاشاعرة وبعض المعتزلة انها صفة
حقيقية قائمة بذاته تعالى توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا
اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة
لكان اختصاص ذاته بصحة العلم والقدرة المذكورين
ترجيحا من غير مرجح ولا يخفى ان هذا الاستدلال مبني على تماثل
ذاته لسائر الذوات والحق ان ذاته تعالى مخالفة لسائر
الذوات

فقد تقتضي لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح من غير مرجح
ومعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته علة لصحة
العلم كما فعله هؤلاء اولى من جعله نفس صحة العلم كما فعله الباقون
فمن اراد اثبات الزيادة فعليه الدليل وذهب الشيعة وابو
الحسين البصري من المعتزلة وبعض الاشاعرة الى ان حيوته
عبارة عن صحة كونه عالما قادرا وهو مذهب الحكماء واختاره
المص فقال الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل اي اي يصح
ان يقدر ويعلم واما ان معنى الحيوة هي نفس صحة
العلم والقدرة او غيرها فقد عرفت الخلاف فيه والباري
سبحانه ثبت انه قادر عالم بلا خلاف الامن شرذمة
لا يعبأ بهم وقد عرفتهم فوجب ان يكون حيا فائدة اخرى
تشتمل على تحقيق معنى ارادته وسمعه وبصره وفيها مسئلتان
الاولى في بيان معنى ارادته قال الحكماء ارادته هي
نفس علمه بوجود النظام الاكمل وبوجوده ويسمونه عناية وقال
النجار ارادته امر عدمي اعني عدم كونه مكرها ومغلوبا
وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل
غيره الامر به وقال الاشاعرة ووافقهم في ذلك معتزلة
البصرة انها صفة حقيقية مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع وقد عرفت ما فيه من
نفي الصفات وقال ابو الحسين وجماعة من روساء المعتز لة

كالنظام والجاحظ والعلاف والبلخي هو علمه بنفع في الفعل
وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده بنفع في
الفعل وعلمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعي
ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه انحصر داعيه في العلم
واليه ذهب الشيعة واختاره المص فقال علمه تعالى بان
في الايجاد او في الترك مصلحة مرجحة احدهما على الاخر يسمى ارا
دة وارادته قديمة اما عندنا وعند الحكماء فلكونها
عين ذاته وذاته قديمة واما عند الاشاعرة فلاستحالة
اتصافه بالحوادث وذهب الجبائية من المعتزلة انها حادثة
قائمة بذاتها لا بذاته ولا يخفى فساده وقالت الكرامية
انها حادثة قائمة بذاته ويعلم بطلانه مما مر من امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى المسئلة الثانية في
تحقيق معنى سمعه وبصره اعلم ان طائفة من المتكلمين
ذهبوا الى ان ادراك الجزئيات بالحواس الخمس هو نفس
العلم بها فادراك المسموعات بالسامعة علم بها وادراك
المبصرات بالبصر علم بالمبصرات وهكذا سائر ادراكات
الحواس وخالفه بعضهم مستدلا بانا اذا علمنا شيئا علما
تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان
الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان
الابصار علما بالمبصرات لم يكن هناك فرق وظهر ان
هذا

هذا الاستدلال انما يتم لو امكن العلم بالجزئيات بطريق
آخر سوى الحس وهو باطل لان الجزئيات من حيث خصوصياتها
لا تدرك الا بالحس اذا عرفت هذا فنقول ذهب الطائفة
الاولى الى ان سمعه وبصره هو علمه بالمسموعات والمبصرات
فسمعه وبصره راجعان الى صفة العلم عند هؤلاء وذهب
الطائفة الثانية الى انهما صفتان زائدتان على العلم
لكنها ليست بآلة جسمانية لاستحالتها في حقه تعالى
والى هذا ذهب الاشاعرة والكرامية وبعض المعتزلة والاول
مذهب الشيعة وابي الحسين البصري والكعبي واختاره المص
وقال علمه تعالى بالمدركات اعني المحسوسات
بالحواس الخمس الظاهرة يسمى ادراكا وانما قيدنا
الحواس الظاهرة لان الحواس الباطنة مما يقول به المتكلم
لان ادلتها مبنية على اصول فلسفية لا تتم على قاعدة الاسلام
وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمى سمعا وبصرا وهو اي
الله تعالى باعتبارها اي الصفات التي عرفتها في هذه
الفائدة يسمى مريدا ومدركا وسميعا وبصيرا وانما
لم يوصف بالذوق والشم واللمس وان كان عالما بالمذوقات
والمشمومات والملموسات لعدم ورود النقل بها والعمدة
في اثبات السمع والبصر له تعالى انه تعالى مما علم بالضرورة
من دين محمد ص ولا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو

حتى سائر الضروريات الدينية والقرآن والحديث مملوءة منه
بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله لأنه معلوم ضروري بلا
اشتباه فيه واستدل عليه بعض المتكلمين بدليل من نفي طرفنا
قطعا للتطويل فالنقل دل على أنه سميع بصير والعقل على استحالة
الآلات الجسمانية في حقه تعالى فيكون راجعا إلى العلم أو إلى
صفة أخرى قال بعض المحققين الأولى أن يقال لما ورد النقل
بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما فائدة أخرى
في تحقيق معنى الرؤية وأنه تعالى هل يصح أن يرى أو لا قال
الآمدي اجتمعت الأمة من أصحابنا يعني الأشاعرة على أن
رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في
جوازها سمعا في الدنيا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق أنه لا
مانع من هذه الرؤية انتهى كلامه والمعتزلة حكموا بامتناع
رؤيته عقلا قال بعض الأفاضل لا بد أولا من تحرير محل
النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين
فعند التغميض نعلم الشمس علما تاما وهذه الحالة مغايرة
للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة فإن الحالتين وإن
اشتركتا في حصول العلم منهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد
وهو الرؤية ثم قال الله تعالى ليس هو جسما ولا في جهة

ويتخيل

ويتخيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه
ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة
البدر وأن يحصل للعبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها
بالرؤية وهذا مما تفرد به أهل السنة وخالفهم في ذلك
سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وإن جوزوا رؤيته
لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما في جهة وأما الذي
لا مكان له ولا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو
في حكم المقابل فيمتنع أن يرى ويدعون في ذلك الضرورة
وموافقين للمعتزلة ثم الحق أن الرؤية في صفة تعالى
محال والدليل عليه أن كل ما كان في الجهة
محدث لما مر سابقا وينعكس بعكس النقيض إلى كل ما
ليس بمحدث لا يكون في جهة والواجب ما ليس بمحدث
فلا يكون في جهة وخالف فيه المشبهة وخصصوه
بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فذهب محمد بن كرام
إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام أي هو قابل للإشارة
الحسية وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود
حتى قالوا العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد تحت
الراكب الثقيل وأنه يفضل على العرش من كل جهة

اربع اصابع وزاد بعضهم ان المخلصين من المومنين يعانقونه
في الدنيا والآخرة ومنهم من قال هو مواس للعرش غير مماس
له وذهب بعضهم الى ان كونه في الجهة ليس ككون الاجسام
فيها والمنازعة مع هذا القايل راجعة الى مجرد اللفظ دون
المعنى واطلاق اللفظ عليه يتوقف على اذن الشرع ولم
يثبت لنا في اثبات ما هو الحق ما تقدم في نفي المكان وا
لجهة واذا المرئي كان الواجب في جهة لم يمكن ادراكه
بالقوة الجسمانية يعني حاسة البصر لانه لا يدرك
بها الا ما كان جامعا للتسعة شرايط آ ان يكون في
جهة مقابلة للباصرة او في حكم المقابلة كالمرئي
في المرآة ب كونه جايز الروية بان لا يكون مجردا بل شيئا قابلا
للاشارة الحسية مع حضوره للحاسة ملتفته اليه ولم
يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه
الى شيء آخر ج سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار
بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها د عدم
غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر اصلا ه عدم
غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان
ضعيفا و عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة
وضعفها ز عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح

البصر

البصر بطل ادراكه بالكلية حين اذن عدم الحجاب الحايل
اعني الجسم الملون المتوسط بينهما باطل ان يكون مضيئا
بذاته او بغيره لعجز الباصرة عن ادراك ما ليس بمضيء
اصلا ويعلم من ذلك اي من انه لا يدرك
بحاسة البصر لان الرؤية بها اي بالحاسة لا تعقل
الا مع المقابلة المقارنة للشرايط المذكورة وهي
اي المقابلة المذكورة لا تصح الا في شيئين حاصلين في
جهة وهو الرائي والمرئي واذ لا يصح الشرط اعني
المقابلة لا يصح المشروط اعني الرؤية وهو المطلوب و
ايضا نقول لا يعقل من هذه الشرايط في حقه تعالى الا سلامة
الحاسة وصحة الروية على زعم الخصم لكون البواقي مختصة
بالاجسام وهذان الشرطان اي سلامة الحاسة وصحة
الروية في حقه تعالى حاصلان الآن فوجب حصول
رويته الآن لانه اذا اجتمعت شرايط الروية في زمان
وجب حصول الروية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة مع
انها اعني الروية غير حاصلة باعتراف الخصم والادلة العقلية
المذكورة لاثبات الروية في غاية الضعف حتى قال بعضهم
التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب
الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي بالتمسك بالظواهر

الا ما اجتمع فيه تلك
الشرايط انه تعالى لا
يروي صح

النقليه واقوى النقليات في هذا النقليات واشهرها
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني والاحتجاج به من وجهين ا ان موسى ع سال
الرويه ولو امتنع كونه مرئيا لما سال لانه حين اذن اما
ان يعلم امتناعه او لا فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه
عبث وان جهله فالجاهل بما يجوز على الله تعالى ويمتنع
لا يكون نبيا كليما ب انه تعالى علق الرويه على استقرار
الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن
ممكن اذ لو امتنع لا يمكن صله والملزوم بدون اللازم
والجواب عن الاول ان موسى ع انما سالها لقومه
لا لنفسه لانه عليه السلام كان عالما بامتناعها لكن قومه
اقترحوا عليه يدل على ذلك قوله تعالى فقد سالوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نومن لك حتى
نرى الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع
من الرويه فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق
الاول وفيه مبالغة لقطع طمعهم وفي اخذ الصاعقة
لهم دلالة على استحالة السول وعن الثاني ان حال نظر موسى
عليه السلام الى الجبل لم يكن مستقرا والا لحصل الرويه
لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط ولم

يحصل

١

يحصل بالاتفاق فيكون متحركا اذ لا واسطة بينهما
فاذن حين اخبر علق الله الرويه اي الرويه من الجبل كان متحركا والا
ستقرار المتحرك من حيث هو متحرك مح فالتعليق عليه لا
يدل على امكان المعلق بل على استحالته اشار المص
اشارة اجمالية الى جواب كلما استدل به على الرويه من
الظواهر السمعية بقوله وكل ما ورد مما ظاهره الرويه
مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم سترون ربكم يوم القيمة
كما ترون القمر ليلة البدر وقول امير المومنين عليه السلام
حين سئل عن رويته الله لم اعبد ربا لم اره اريد به
الكشف التام الشبيه بالرويه في الظهور والانجلاء
يرشدك الى هذا قول امير المومنين عليه السلام حين قيل
له وكيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان
ولكن تدركه القلوب بحقايق الايمان هداية
الى بيان معنى كلام تعالى وانه متكلم فنقول اتفق المسلمون
على انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم
السلام فان تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون
انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل من الامر
والنهي والاخبار من اقسام الكلام فتثبت المدعى فان
قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى
اياه اذ لا طريق الى معرفة صدقه سواه وتصديق الله اياه
اخباره عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى

فان قيل يتوقف صدق الرسول على كلامه تعالى به دور
قلنا لا لان تصديق الله اياه كلام بل هو اظهار المعجزة على
وفق دعواه فانه يدل على صدقه فثبت الكلام لو لم يثبت فلا
دور واختلفوا في معنى كلامه فذهب الشيعة والمعتزلة الى
كلامه تعالى اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره
كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه السلام وهو حادث
لما سيأتي وقالت الحنابلة كلامه تعالى حرف وصوت وهو
قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان فضلا عن المصحف وقالت الاشاعرة الذي ذكره
المعتزلة لا ننكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف
بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت امرا وراء ذلك
وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول
هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ونزعم
انه غير العبارات اذ العبارات تختلف بالازمنة والامكنة والاقوام
ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد
يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وغير
الارادة اذ قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا فاذن هو صفة اخرى مغايرة للعلم والارادة
وهو واحد الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والكلام
لهذا بحسب التعلق فانه باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص
يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر وعلى وجه
يكون

يكون امرا وكذا في البواقي والجواب انه لا يعقل كلام
غير مؤلف من الحروف المسموعة وما ذكرتموه راجع
اما الى العلم والارادة والمختار المص مذهب الشيعة
لان الباري تع قادر على ايجاد جميع الممكنات فيكون
قادرا على ايجاد حروف واصوات اي مرتبة منظومة في جسم
جامد كما اوجد في شجرة موسى عليه السلام او غير جامد
وانما خص الجامد بالذكر في المشهور لان كون الحروف
والاصوات فيه بايجاد الله تعالى اظهر وهو اي الموجود
المنتظم من الحروف والاصوات كلامه تعالى وهو باعتبار
خلقه اياه متكلم لا باعتبار ايضا قدرته لامتناع
اتصافه تعالى بالحادث ونعلم حدوثه لتركيبه اي الكلام
المذكور من الحروف والاصوات كونه غير قديم لان عرض
لا يبقى اي لا يمكن بقاؤه بل هو على التجدد والانقضاء
وحصول كل حرف من الحروف الى تركيب منها كلامه
مشروط بانقضاء الاخر فيكون للحروف المشروطة اول
فلا يكون قديما وكذا يكون هو ايضا قديما فكيف يكون
المركبة من الحروف الحادثة قديما ولا يخفى انه انما
ينتهض حجة على الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ دون
الاشاعرة فانهم معترفون بحدوث المركب من الحروف
المسموعة ويثبتون قدم الكلام النفسي فصار النزاع بيننا
وبينهم الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول

بحدوث المعنى القائم بالنفس وهم لا يقولون بقدم المنتظم من الحروف ولهذا قال المص **فان قيل** من جانب الاشاعرة ليس المراد من كلامه تعالى هو المنتظم من الحروف المسموعة حتى يلزم كونه حادثا بالدليل الذي ذكرتم بل **المراد من كلامه حقيقة** اي صفة موجودة قائمة بذاته **يعبر عنها بهذه الحروف والاصوات وهي** اي تلك الحقيقة **قديمة لانها صفة الله تعالى** ولا يجوز ان يكون صفته حادثة **قلنا ان بينا ان مصدرها** اي مصدر هذه الحروف والاصوات **ليس الا ذاته تع وانه لا قديم في الوجود سواه فان ساعدونا في المعنى** وقالوا ان ذاته تعالى باعتبار كونه مصدرا للحروف والاصوات المذكورة نسميه كلاما نفسيا ونقول انه قديم **فلا منازعة** حين اذن بيننا وبينهم في حدوث الكلام وقدمه **الا في اللفظ** دون المعنى فانا نقول كلامه بمعنى المنتظم من الحروف حادث وهم يقولون كلامه بمعنى ذاته الموجد لتلك الحروف قديم **لطيفة** نتظم بعض المسائل من مباحث اسماء الله تعالى قد اشتهر ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس في لفظه فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هو هو ام هو باعتبار امر صادق عليه

عارض

عارض له ينبئ عنه فلذلك قال ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هو نحو الله فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية واحدة بذاته فان هذه الصفة عنده لا هو ولا غيره اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول **قد ثبت انه تعا ذات واحدة مقدسة** اي عند ابي الحسن الاشعري رح
في رداء كبريائه م
وانه لا مجال للتعدد لا التعدد بحسب الاجزاء ولا بحسب الجزئيات ولا بحسب الصفات الحقيقية لكن تعلقات بالغير مثل كونه عالما به قادرا عليه مريدا له الى غير ذلك فقد يلاحظ ذاته المقدسة من حيث هي مع قطع النظر عن هذه التعلقات ويطلق عليه اسم وقد يلاحظ مع واحد من هذه التعلقات او اثنين منها ويطلق عليه اسم **اخر فالاسم الذي يطلق عليه** حينئذ ذاته **من غير اعتبار غيره** ومع قطع النظر عن تعلقه به **ليس الا لفظ الله فانه** اسم لذاته المقدسة من حيث هي من غير اعتبار معنى فيه كما مر واختلف في انه جامد او مشتق فقيل جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغمت اللام وهو من أله بفتح اللام اذا عبد او من وله اذا تحير وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة

لاستثقال الكسر عليها استثقال الضم في وجوه والحق ما قاله
بعض المحققين كما تحيرت افهام اولي الالباب في ادراك ذاته
ايضا وامّا ما عداه اي ما عدا اسم الله من الاسماء فامّا
ان يطلق عليه باعتبار اضافته الى الغير كالقادر
فانه يطلق عليه باضافته الى الممكنات باعتبار صلاحيته
التاثير فيها والعالم يطلق عليه باضافته الى الاشياء من
حيث انكشافها عنده وحضورها لديه والخالق يقال باضافته
الى الموجودات من حيث ايجادها والكريم يطلق باعتبار
اضافة العوارف الكاملة على كل ما عداه او يطلق عليه
الاسم باعتبار سلب الغير عنه كالواحد فانه يطلق باعتبار
سلب المشارك عنه في ماهيته وصفاته كالاله وقد يروى
بدله الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدي الذات اي لا
تركيب فيه وواحدي الصفات اي لا مشارك له فيها و
الفرد يقال عليه باعتبار نفي الصاحبة والولد عنه وا
لغني يطلق باعتبار سلب الحاجة عنه في ذاته وصفاته وا
لقديم يطلق باعتبار سلب الاول عن وجوده او
يطلق عليه باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي فانه يطلق
عليه باعتبار سلب امتناع العلم والقدرة عنه اللذين
يقالان باعتبار الاضافة فقد اعتبر واخذ سلب الامتناع
والاضافة في ضمن العلم والقدرة والعزيز يطلق عليه
باعتبار كونه قادرا تام القدرة وسلب المثل عنه والواسع

يقال

يقال عليه من حيث انه توسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع
المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن
شان و يطلق له الرحيم باعتبار كونه موصلا للخيرات الى
ارباب الحاجات ومنزهه عن اقسام الافات اعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان اسماء الله تعالى توقيفيه اي يتوقف اطلاقها على
اذن الشرع فيه او لا وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في
اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه
تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل
على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي
او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من
الاشاعرة كل لفظ دل على معنى ثابت له تعالى جاز اطلاقه
عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه
فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة
قد يراد بها علم يسبقه غفلة والا لفظ الفقيه لان الفقه
فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل
والا لفظ الطبيب لان الطبيب يراد به علم ماخوذ من
التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا
يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من
الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب
ابو الحسن الاشعري واتباعه الى انه لا بد من التوقيف وهو
المختار وذلك للاحتياط تحرزا عن يوهم باطل لعظم الخطر في

ذلك فلا يجوز الاكتفا في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاسناد فيه الى الشرع وقال المص كل اسم يليق
بجلاله اي باضافة السلبية او بصفة القهر ويناسب جماله
اي بصفاته الثبوتية او بصفة اللطف مما لم يرد به اذن
شرعي جاز اطلاقه عليه الا انه ليس في ذلك الاطلاق من الادب
لجواز ان لا يناسبه لا نعلمه من وجه آخر وكيف لا يتوقف اطلاق اسمائه
على اذن الشرع والحال انه لو غاية عنايته ونهاية رافته في الهام
الانبياء والمقربين اسماؤه لما جسر احد من الخلق ان يطلق عليه اسما
واحدا من اسمائه عليه سبحانه والذي ورد به التوقيف في
المشهور تسعة وتسعون اسما فقد جاء في الصحيحين ان
الله تعالى تسعة وتسعون اسما مائة الا واحدا من احصاها
دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء ولكن الترمذي
والبيهقي عيناها كما هو المشهور واحصاها اما حفظها
لانه انما يحصل بتكرر مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها
حصرا وتعدادا او علما وايمانا او قياما بحقوقها نسال الله
ان يوفقنا للعلم والتخلق بها انه اللطيف المجيب ختم
لباب التوحيد وارشاد للطالبين الى طريق النجاة
فنقول هذا القدر الذي ذكرناه في معرفة ذاته
وصفاته التي هي التي تلك المعرفة اعظم اصل من اصول
الدين بل هو اي المعرفة المذكورة وتذكيره باعتبار
الخبر اصل الدين لا غير اذا حققها المكلف والتزم
بمقتضياته من اصناف عبادة الخالق واستقام على ذلك

كان

كاف في تحصيل النجاة لا يكلف بما يزيد على ذلك القدر
اذ لا يعرف بالعقل البشري اكثر منه اي
من القدر المذكور ولا يتيسر في علم الكلام الذي
هو المتكفل لتحصيل هذه المعرفة التجاوز عنه اي عن
ذلك القدر اذ معرفة حقيقة ذاته المقدس عن
النقايص عز مقدوره للانام ولا يمكن ان يحصل لهم
العلم بكنه ذاته كما هي وهذا مما اتفق عليه الحكماء والشيعة
والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالغزالي وامام الحرمين وبعض
الاشاعرة توقفوا في جواز العلم بحقيقته كالقاضي ابي بكر
وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع
والقائلون بالجواز اختلفوا في الوقوع وجمهور المحققين
على ان العلم الكنه حقيقة على تقدير جوازه غير واقع وقال
بعض الاشاعرة والمعتزلة بالوقوع لنا ان العلم بكنهه ليس
بديهيا وهو ظ فتحصيله اما بالرسم ولا يفيد الكنه او بالحد
ولا يمكن تحديده لانتفاء الجزء عنه وكمال الهيبة اعلى من ان
تنالها ايدي العقول والاوهام وربوبيته اعظم من ان تتلوث بالخواطر والافهام
واستدل القائلون بعدم وقوع العلم بحقيقته ان الذي
نعرفه منه ليس الا عراض عامة مثل انه موجود او سلوب ككونه
واجبا غير قابل للعدم ولا يسبقه عدم ولا يلحقه فناء وليس
في جهة ومكان او اضافات ككونه عالما قادرا ولا شك ان
العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة بل
يدرك ان هناك حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر

الحقايق واما غير تلك الحقيقة المتميزة فلا وانما قلنا ان المعلوم
منه ليس الا اعراض عامة اذ لو جاوزنا عن ذلك لوردنا
ادراك صفة اخص مما ذكرنا اضفناه اي نسبناه الى شيء
لا اضفناه الى بعض ما عداه من جهة الموافقة فثبت له تعالى
لذلك البعض ومن جهة المخالفة وحينئذ ان سلبنا عنه
تعالى ما نافاه بحسب فهمنا خشينا ان يوجد تعالى بسببه
اي بسبب تلك الاضافة وصف ثبوتي او سلبي او يحصل
له نعت ذاتي معنوي اي صفة حقيقية قائمة بذاته واراد
بالوصف الثبوتي ما لم يكون السلب داخلا في مفهومه
فيحمل على الاضافات فلا يكون قوله او يحصل الى اخره تكرار
تعالى الله عن ذلك الوصف الذي يوجب بسبب
تلك الاضافة ولا يليق بذاته علوا كبيرا اعلم ان للانسان
قوة نظرية كمالها معرفة الحقايق كما هي وعملية كمالها القيام
بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين واتفقت
الملة والفلسفة على ان كمال الانسان انما هو بتكميل قوتيه
من جهة العلم والعمل وان السعادة العظمى والمرتبة العليا
له معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان
وبما صدر عنه من الاثار والافعال في النشاة الاولى والاخرة
وبالجملة معرفة المبدا والمعاد وما احسن ما اشار اليه امير
المومنين عليه السلام من ان المعتبر من كمال القوة العملية
بانه نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم
بالمبدا والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار
حيث

حيث قال عليه السلام رحمه الله امرا اخذ لنفسه واستعد
لرمسه وعلم انه من اين وفي اين والى اين والطريق الى هذه
المعرفة من وجهين اما طريق النظر والاستدلال وغاية
مرتبته في هذه المعرفة القدر الذي ذكر ولا يمكن التجاوز
عنه ولا يتيسر في علم الكلام تحصيل اكثر منه وبـ
طريق اهل الرياضة والمجاهدة والادراك الحاصل بهذا
الطريق الاول لما سنذكره ولما اشار المص الى الطريق
المخصوص بالقوة النظرية اراد ان يشير الى الطريق
الثاني المختص بالقوة العملية فقال ومن اراد الارتقاء
في باب معرفة المبدا والمعاد عن هذا المقام الذي هو
مقام النظر والاستدلال ينبغي ان يتحولوا وراء ذلك
شيء هو اعلى من هذا المرام وهو ما يترتب على
الرياضة الحقانية والمكاشفات الرحمانية وهو مما لا يفيد
لبيانه لسان التقرير ولا يحيط بذكره دائرة التحرير ولهذا
احيل الاشارة اليه في التنزيل بقوله عز من قائل فلا تعلم
نفس ما اخفي لهم من قرة اعين واشار اليه صاحب الوحي
بقوله ع فهنالك ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر فلا تقصر الطالب اي عقله همته على ما ادركه
بالنظر والاستدلال ولا يشغل عقله الذي ملكه بمعرفة
الكثرة التي هي مادة الامكان الذي يحتوي على شوائب الحدوث
والعدم ولا يقف عند زخارفها اي الكثرة وعنى بالزخارف

الادركات المتعلقة بالكثرة والزخرف المموه وامّا كان تلك
الادراكات زخارف لانها لاتخ عن الشبهات الوهمية لان
الوهم له استلاء في طريقة المباحثة فلا يخ حكم عقلي عن شبهة
وهمية وان ضعفت بخلاف الصفة الفائضة على النفس بعد عمل الشكر
الرياضة والمجاهدة فان القوة الحسنة قد سخرت هناك للقوة
العقلية فلا تنازعها فيما يحكم بها وانما لم يجز الوقوف عند تلك
الزخارف لانها المزلقة اي بعد الرياضة التي هي محل زلة القدم بل
ينبغي ان يقطع الطالب عن نفسه العلائق الدنيئة ويزيل عن
خاطره الموانع الدنيوية لانها تمنع النفس عن التوجه الكلي الى
المقصد الحقيقي وتلك الموانع امّا من الحواس الظاهرة
كالصورة الحسنة والاصوات الطيبة والروائح الملائمة وا
لمطعومات اللذة والملبوسات السنية او الباطنة كتخيل
تلك الصور او توهم مجبرا ومبغضه او تعظيم امر او تحقيره
او تمني حصول مال او جاه او من القوة الحيوانية
بسبب خوف او غضب وشهوة او انتظار سلطان او قهر عدو
وحزن مولم وامّا من الافكار المجازية كالتفكر في امر غير مهم
او علم غير نافع وبالجملة كل ما يضر به المهم الحقيقي محجوبا
والخلوة عند اهل السلوك عبارة عن ازالة هذه الموانع
فمريد الخلوة ينبغي ان يختار موضعا تقل فيه الامور المحسوسة
باحدى الحواس ليسهل عليه ارتياض النفس وقهرها
ويعرض بالكلية عن الافكار المجازية الراجعة الى الامور
الفانية

الفانية ويتوجه بسرائره الى المطلب الحقيقي ويترصد السوانح
الغيبية والواردات القدسية وهو المعنى بالتفكر المرغب فيه
بقوله تعالى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون وقوله صلى الله عليه وآله
تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة والى ما ذكرنا مفصلا
اشار مجملا بقوله بضعف حواسه وقواه التي يدرك بها الامور
الفانية ويحيل لرياضة نفسه الامارة التي تشير الى التخيلات الواهية النفس الانسانية
اذا كانت مسخرة للقوة البهيمية بحيث تنقبض رذائل الاخلاق
ملكة لها تسمى الامارة لامرها بالسوء واذا حاكمة عليها منقادة
للقوة الملكية بحيث يكون الاخلاق الفاضلة راسخة فيها
تسمى مطمئنة واذا لم يكن شيئا منهما ملكة لها بل يميل الى الخير
تارة والى الشر اخرى واذا اصدر عنها شر لامت نفسها تسمى لوامة
ثم مراتب الرياضة اربعة اولها التهذيب الظاهر باستعمال
الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن عن الملكات الرديئة ونفض اثار شواغله من عالم ا
لغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو
تحلي النفس بالصور القدسية الخالصة عن شوائب ا
لشكوك والاوهام ورابعها ما يحصل لها عقيب الملكة
الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جمال الله وجلاله وقصر النظر عن كماله حتى يرى كل قدرة
مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في
علمه الشامل بل كل وجود وكمال هو فائض من جنابه

ويوجه همته بكليتها الى عالم القدس ويقصر امنيته على
نيل محل الروح والانس ويسال بالخضوع والابتهال
من حضرت ذي الجود والافضال ان يفتح على قلبه باب
خزائن رحمته وينوره بنور الهدايه التي وعده بعد مجاهدته
حيث قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الشاهد الآثار
الملكوتيه والاثار الجبروتيه ويكشف في باطنه حقائق الغيبيه والدقائق العينيه فان النفس اذا هذب ظاهره وباطنها
عن رذايل الاعمال والاخلاق وقطعت عوائقها عن التوجه
الى مركزها الاصلي بمقتضى طباعها اتصلت بعالم الغيب للحسن
انصالا معنويا فينعكس لها مما ارتسمت من النقوش العلميه فتحلل
النفس حينئذ بالصور الادراكيه القدسيه ثم الادراكات
الفائضة على النفس في هذه المرتبه اقوى من الفائضة عليها
عقيب النظر والاستدلال من وجهين احدهما ان الحاصل
عقيب النظر لا يخ عن الشبهات الوهميه لما مر من ان الوهم لا يسلا
في طريقه المباحثه بخلاف تلك الصور القدسيه التي ذكر
لا يضى لان القوى الحسيه هنالك وصبر وربما مسخرة للقوى
العقليه فلا يمكنها المنازعه لها في حكمها وثانيهما ان
الفائض في هذه المرتبه قد يكون صور كثيرة استعدت بها نفسها
عن الكدورات وصفاتها عن اوساخ التعلقات لان يفيض
عليها تلك الصور لكثرة حصلت وحوذي بها ما فيه صور نفس
كثيرة فانه يرى فيها ما يتسع هي له من تلك الصور والفا
عليها عقيب النظر هو العلوم التي يناسب تلك المبادي
التي

التي رتبت للتادي الى مجهول لكراهة صقلت شي يسير منها
فلا يرتسم فيها الا شي قليل من الاشياء المحاذيه لها الا ان
ذلك الفتح اعني فتح باب خزانته الرحمه على قلب السالك ٢
وكشف الحقائق الغيبيه على باطنه فقائم بحظ على قدر كل ذي
قدر ونتايج لو يعلم مقدماتها جد كل ذي جد بل ذلك فضل الله
يوتيه من يشاء جعلنا الله واياكم من السالكين لطريق المتقين
لتوفيقه المستعدين لالهام حقيقه المستبصرين بتجلى هدايته
وتدقيقه امين رب العالمين الفصل الثاني
في العدل وستعرف معناه تقسيم للفعل الى
اقسامه الحسنة ينتفع به في المباحث فنقول الفعل اما ان
يتصف بامر زايد على حدوثه او لا الثاني مثل فعل الساهي
والنايم واما فعل البهايم فقيل لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق
وفعل الصبي مختلف فيه والاول اما حسن او قبيح لان
كل فعل اما ان ينفر العقل من تركه او لا والاول حسن والثاني
قبح والثاني اربعة اقسام لانه اما ان ينفر العقل من تركه
او لا والاول واجب فالثاني مندوب ان ترجح
فعله ومكروه ان ترجح تركه ومباح ان تساويا ولذلك
اي ولان القبيح ينفر العقل من فعله والواجب ينفر العقل
من تركه ذم العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب لا ارتكابه

ما ينفر العقل عنه واعلم ان الحسن والقبح العقليين من المسائل
الخلافية المشهورة بين العقلاء فلا بد اولا من تحرير محل النزاع
ليكون النفي والاثبات واردين على شيء واحد فنقول الحسن
والقبح يقالان لمعان ثلاث **الاول** صفة الكمال والنقص
في العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في انه مدركه العقل
والثاني ملائمة الغرض ومنافرته وافق الغرض يكون حسنا
وما خالفه يكون قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك
ايضا عقلي يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه مفسدة لاوليائه **الثالث** تعلق المدح والثواب
عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك وهذا هو محل النزاع
فهو عند الاشاعرة شرعي لان الافعال كلها متساوية
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وعقابه
وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها
وعند المعتزلة عقلي قالوا للعقل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع جهة محسنة او مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا
يدرك

تدرك بالعقل اصلا اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
كصوم اخر يوم من رمضان او مقبحة كصوم اول يوم من
شوال اذا تقررت هذه المقدمة فلنرجع الى ما في المتن
قال **اصل** في الاشارة الى الخلاف بين الفريقين واثبات
ما هو الحق فنقول **انكره اي المجبرة** يعني الاشاعرة القائلين
بالجبر **والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب** العقلية قالوا القبيح عندنا
ما نهي عنه شرعا تحريما او تنزيها والحسن بخلافه ولا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها بل الشرع هو المثبت والمبين
ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه
لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن
قبيحا وقالت الفلاسفة لا سبيل للعقل النظري في معرفة
حسن الاشياء وقبحها بل الحاكم بذلك العقل العملي **ولاهل العدل**
يعني المعتزلة القائلين بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
ولذلك لقبوا باهل العدل **عليها** اي على الاحكام العقلية
التي هي الحسن والقبح والوجوب **دلائل لا تخلو** عن نوع ضعف
طوينا ذكرها اقتداء بالمصنف **والاولى اثباتها** اي تلك الاحكام
بالشرع لان الاستدلال لا بد من انتهائه اليها اي الضرورة
دفعا للدور والتسلسل ولما اورد هنا اعتراض بان العلم بحسن
الاشياء وقبحها لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء لعدم

الاشتباه في الاحكام الضرورية ولما وقع التفاوت بينه
وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء لان الضروريات بالاتفاق
والتالي باطل لوجود الاختلاف والتفاوت فالمقدم مثله
اشار الى جوابه بقوله وسبب اختلاف العقلاء
الحكم المذكور اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصور معاني
الالفاظ من تصور المحكوم عليه وبه فانه قد لا يتصور الاطراف على
وجه يكون مناط الحكم وحينئذ يقع الاختلاف واما
اذا تصور على الوجه الذي يتعلق به الحكم فلا ولا ينافي
ذلك الاشتباه الحاصل من عدم تصور الاطراف على ما
ينبغي ضرورية الحكم لان التصديق الضروري هو الذي اذا حصل
تصور الطرفين حصل الحكم من غير حاجة الى وسط اي
اوليات لاجل الحكم بل ان توقف على نظر وكسب يكون
ذلك لاجل المتصورات التي في الاطراف ومحل النزاع يعني
الحكم بحسن الشيء او قبحه كذلك ضروري بالمعنى المذكور
فان من تصور حقيقة الواجب والقبيح وتصور معنى
نفور العقل يحكم بالضرورة بنفور العقل عن ترك
الاول اي الواجب وفعل الثاني يعني القبيح من غير
توقف على امر اخر من دليل او حدس او تجربة
واما حديث التفاوت فجوابه ان ذلك بسبب الف النفس ببعض
الضرو

الضروريات وهي لا توقف على ورود عليها او بما نوسها كلما
وجه امثل اصل في بيان انه تعالى لا يفعل القبيح ولا
يترك الواجب والامة اجمعت على ذلك القبيح فالاشاعرة من جهة
انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه
وما يجب عليه يفعله والدليل على ذلك ان واجب الوجود
قادر عالم بتفاصيل جميع الاشياء ومن
جملتها القبايح وترك الواجبات فيكون عالما بتفاصيل القبايح
وترك الواجب وهو مستغن عن فعل القبايح وترك الواجب
لما تقدم من الاصول في المباحث السابقة من انه غني
بالاطلاق عن الغير في ذاته وصفاته وكل من كان
كذلك اي عالما بالقبيح من حيث هو قبيح مستغنيا عنه
يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة والا
يلزم السفه تعالى الله عنه علوا كبيرا ينتج ترتيبا
لمقدمات المذكورة ان الواجب لا يفعل القبيح ولا
يخل بالواجب اي لا يترك وهو المطلوب اصل في بيان
افعال العباد هل هي واقعة بقدرتهم او بقدرة الله تعالى
قالت الشيعة وجمهور المعتزلة الافعال التي تصدر من
عبيدهم موجدة فيها بالاختيار اي هي واقعة بقدرتهم

وحدها على سبيل الاستقلال بل بالايجاب بل بالاختيار وذلك
لانها اي تلك الافعال تحصل منهم بحسب دواعيهم
وارادتهم بالضرورة فان من رام دفع حجر في جهة اندفع
اليها بحسب قصده وارادته وكل من حصل منه الفعل
بحسب داعية وارادته فهو موجده وعند الفلاسفة
ووافقهم في ذلك امام الحرمين من الاشاعرة ان العبد
هو موجدها بالايجاب وامتناع التخلف بقدرة
يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وا
نتفاء الموانع وعند الجبرية اوجدها الله فيهم اي في
العبد فالافعال عندهم واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته
بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل
العبد مخلوقا لله اذ لا موثر عندهم في الوجود
الا الله وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا
ثم اختلفوا فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني يقع
بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه و
جوز اجتماع الموثرين على اثر واحد وقال القاضي ابو
بكر على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد
بصفته

بصفته من كونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء
فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة
على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره واحتج
ابو الحسين البصري على المذهب الاول بالضرورة اي
بزعم ان العلم بذلك ضروري ولا حاجة الى الاستدلال
وذلك لان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان
الاوليين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره
وانه لو كان ذلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شي
منهما بخلاف الاخرين اذ لا مدخل في شي منهما لارادته ودواعيه
بل الحيوانات العجم تفرق بين مقدورها وغير مقدورها
فكيف بالانسان ولهذا افضل المخاطر طفر الجدول الضيق
دون الواسع وليس ما ذكره ابو الحسين ببعيد
فيكون انكاره سفسطة ومكابرة للضرورة وان نزلنا
عن دعوى الضرورة وفي هذا المطلب استدللنا عليه
قلنا لو كان فعل العبد بمحض قدرة الله من غير تاثير لقدرة
العبد لجاز تحرك الجبل العظيم باعتبار الضعيف وعدم ا
تحرك الخردلة باعتماد القوي في الغاية كان يخلق الله الحركة

في الجبل دون الحجر له وان كان مكابرة ونقول ايضا ان وجد
شي من القبايح في العالم فالعبيد موجدو افعالهم بالقدرة
والاختيار واللزوم اعني وجود شي من القبايح ثابت
بالضرورة وباعتراف الخصم ايض فكذا اللازم يكون ثابتا
بيان الملازمة انا بينا ان فعل القبيح محال على الواجب
فدون فاعله اي القبيح غيره اي غير الواجب واذا ثبت
ان فاعل القبيح هو العبد فكذا فاعل الحسن لعدم القايل
بالفصل ولانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل
الحسن لا شخص آخر فان الذي كذب هو الذي صدق
والمنازعة فيه مكابرة وعن الحسن البصري بعث الله محمدا صلى
الله عليه وآله الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله تعالى
ويصدقه قوله اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا
والله امرنا بها وقد عرفت معنى القدرية والموصوف بها
ولما كان اسناد فعل القبايح الى الله تعالى امرا شنيعا
حاول الاشعري مفرا منه فقال الفعل بخلق الله وكسب
العبد معناه انه جرى عادة الله بان يوجد في العبد
قدرة واختيارا ويوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما
فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد والمراد

بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك
منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له فاشار المصنف
الى جوابه بقوله والذي اثبته ابو الحسن الاشعري في العبد
وسماه بالكسب واسند وجود الفعل وعدمه الى الله خلقا
والى العبد كسبا ولم يجعل للعبد شيا من التاثير غير
معقول عند التحقيق والتفتيش فانا نقول لما ان كان
للعبد تاثير في وجود الفعل وتسميته كسبا فقد صدر من العبد
فعل اختياري فيبطل قولك لا موثر في الوجود الا الله وان لم
يكن له تاثير اصلا ويكون الفعل محض قدرة الله تعالى فقد لزمك
القول بالجبر واسناد القبيح الى الله فلا فايدة في اثبات المعنى
الذي تسميه كسبا الا تطويل المسافة بلا طايل شبهة
للمجبرة في دعواهم هذه وجواب عنها قالت المجبرة ان كانت
القدرة والارادة في العبد من الله تعالى والحال
انه بعد منعهما يمتنع الفعل ومعهما يجب فالفعل صادر من الله
والملزوم اعني القدرة والارادة من الله ظاهر الثبوت
باتفاق الخصم فكذا اللازم ثابت والجواب عن الشبهة انه
لا يلزم من كون آلة الفعل اي القدرة
والارادة من الله ان يكون الفعل منه غاية ما في الباب
انه يتخيل ويتوهم منه الايجاب بان يكون الفعل

واجب الصدور اي منه العبد من العبد بقدرته ولا يكون له اختيار في تركه
كالنار في تركه كالنار في الاحراق وليس هذا مذهبكم
الذي هو مذهبكم بان يكون الفعل بمحض قدرة الله
تعالى من غير تاثير لقدرة العبد اصلا بل لزم منه يمكن
ايضا
واراد ته بالضرورة
تعلقه اعني كون
الفعل تابعا لارادته ودواعيه
اي العبد تابعا الداعيه وارادته
من الله والارادة صادرة
ذلك في مجرد لا في المعنى فانا
نقول العبد مختار في فعله بمعنى ان فعله تابع لقدرته وارادته
وانتم تقولون انه غير مختار بمعنى ان قدرته مخلوقة لله
اي في الشبهة اذ كل احد ان يصطلح على ما
تشاء يعني الجبر في تقرير الشبهة
فوجد منهم الفعل
اي لما وجدت ونسبت الافعال منهم
بعيد اي ه
لتلك الافعال لان فاعل السبب هو فاعل المسبب

جواز

لو في قوله ولو قالوا الاول الابهام في الايجاب
دون الجبر في ذلك ولم يحتج الى اثبات ان القدرة والارادة
من الله تعالى من
الصنعة لان الكلام في المباشر القريب للافعال هل هو الله
تعالى او العبد فاثبات ان مباشر البعيد هو الله تعالى نصب
الدليل في غير محل النزاع فيكون بطل اخرى لهم
في هذه الدعوى عنها
لا محالة فما علم عدمه يمتنع صدوره
من العبد والا يلزم كون علمه جهلا وما علم وجوده فهو واجب
الصدور عن العبد
من العبد
اعني انقلاب علمه جهلا يعني ترك العبد
ما علم الله وجوده او فعل ما علم عدمه في البطلان
من العبد او فعله
في فعله وهو المطلوب قال الامام الرازي ولو
اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يردوا على هذا الوجه
حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها في جوابهم الذي ذكرتم
بان يكون الفعل صادرا عن العبد بحيث لا يقدر

على تركه الذي تدعونه وهو ان يكون الفعل صادرا

من الله تعالى من غير تاثير للعبد يلزم من هذا

ايضا اي مثل هذا الكلام لاثبات الايجاب

تعالى فنقول كل ما علم الله عدمه من افعال نفسه

فهو ممتنع الصدور منه تعالى وما علم وجوده فهو واجب الصدور

عنه تعالى والا يلزم الانقلاب المذكور ولا مخرج لفعل الله عنهما

فيبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فلا يكون الواجب

فاعلا مختار عن هذا النقض

عن شبهتهم نزيد على ذلك في حل

الشبهه

بمعنى انها متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو

المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على

هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور

ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا انما يتحقق اذا هو

في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب

الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار واذا كان العلم

تابعا للمعلوم بالمعنى المذكور

ايضا العلم

في الفعل وجودا او عدما

اهم

اعلم ان القايلين بكون العبد مختارا في فعله لم يدعوا ان جميع

الافعال الحسنة صادرة منه بل منها ما يصدر عن الله تعالى و

منها ما يصدر عنه فالمراد ان يشير اجمالا الى ما يصدر عن

كل منهما فقال اختيارا

الى الطاعات

كالمعاصي كذا

صدر عنه من الافعال التي يستحق به مدحا او

ذما ولم يحسن ان يقال له لم فعلت كن الحكم بحسن الصورة

طيب الصوت وسوء الخلق واضداد ذلك

اختيار للعبد فيه اصلا في بيان انه تعالى

هل يفعل لغرض اولا ذهب الاشاعره والحكماء الى ان افعاله

ليست معللة بالاغراض وخالفهم في ذلك المعتزلة والشيعة

واختاره المص واستدل عليه بانه

التي صار العلم بها داعيا

للفاعل الى الايجاد او الترك دفعا للترجيح من غير مرجح وقولنا

افعاله تعالى لم تخل عن المصالح

وحكمة باعثة على الفعل مرجحة لاحد طرفي الفعل على

احتج الاشاعره بانه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحه

اودفع مفسدة لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
وهو معنى الكمال اجاب عنه بانه

في ذاته وصفاته   التي صار العلم

بها داعيا الى الفعل   لتعاليه عن التضرر

والانتفاع   وهو الاحسان اليهم

بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك

صادر عنه   نعود الى

في انه تعالى لا يامر بالقبيح

ولا يرضى به قد بينا فيما تقدم في بحث الصفات

وانها عبارة عن علمه بما في الفعل من

المصلحة

وكراهية نهيهم عنها والتفصيل ان فعل العبد ان كان واجبا
يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب

ارادته ولا كراهيته   لانه يؤدي

الى اختلال نظام النوع   في غرض الحكيم ولانه يجب

الى نسبة الجهل والسفه الى الامر   الله العبد

وقد   فيما سبق

اي

هذا مذهب
اي بالقبيح
الشيعة والمعتزلة وذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات
وكلها واقعة بمشيته وارادته غير مريد لما لا يكون فمنهم من
لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال اراد الله الكفر
او الفسق لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به لما
ذهب بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند
الا الناس يجب الرجوع الى التوقيف من الشارع ولا توقيف
في الاسناد تفصيلا وذلك كما يصح بالنص والاجماع ان يقول
خالق كل شي ولا يصح ان يقول خالق القاذورات وخالق
القردة والخنازير كما يقال له كل ما في السموات والارض
لايهام اضافة غير الملك اليه   انه لو كان الكفر او الفسق
مراد الله لكان الاتيان به موافقا لمراد الله تعالى فيكون
طاعة مثابا به وانه بطل بالضرورة من الدين وايضا لو كان
الكفر مراد الله موافقا لقضائه والرضى بالقضاء واجب
اجماعا فكان الرضى بالكفر واجب وهو باطل لان الرضى
بالكفر كفر اتفاقا   الدالة على انه تعالى يريد القبائح
الكفر من ان يحصى الكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
والمكروه لا يكون مراد الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
والله لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر سيقول الذين

اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا اسند والشراكهم بارادة
الله تعالى وقالوا لو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا كما يقول
الاشاعرة ثم انه تعالى رد عليهم وذمهم بقوله لذلك كذب
الذين من قبلهم واما ما روي عنه صم ما   الله كان وما
لم يكن فليس على اطلاقه بل مخصوص بافعال نفسه
لمتشابهات جاءت في الايات والاحاديث توهم اسناد الشرور
القبح الى الله
لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح
فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق
الحيوانات الموذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد وا
لمنفي عن الله الشر بالمعنى الثاني دون الاول
الحكماء الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول
والافلاك واما الخير غالب عليه كما في عالم العناصر فان
المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه ولا يمكن تنزيه
هذا العالم عن الشرور بالكلية لان ما برا عن الشرور كلها
هو القسم الاول وكلامنا في الخير الكثير الذي يلزمه الشر
القليل وقطع الشيء عن لازمه   كان الخير
واقعا بالقصد الاول والشر واقعا بالتبعية وبالقصد الثاني
وانما التزم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل

شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم
لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتالم به سايح في
البر والبحر   ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
واحوالها   الحكماء القضاء عبارة عن علمه تعالى
بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبداء لفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه والقدر عبارة عن
خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي
تقرر في القضاء واليه يشير قوله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم والمعتزلة والشيعة
ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم
قال المم في التجريد القضاء والقدر ان اريد بهما خلق
الفعل لزم المحال يعني اسناد القبايح الى الله تعالى وان
اريد معنى الاعلام والتبيين صح في جميع الاشياء
في بيان حسن التكليف وهو ماخوذ من الكلفة بمعنى

المشقة

عاجلا واجلا   لذلك

الامر والنهي   بل بناسبها

عاجله للعباده واذا كان التكليف مشتملا على

مصالح العبيد   وبيان ذلك ان الغرض من

التكليف هو تعريض العبد للثواب في الاخرة والثواب

منفعة دايمة ومقرون بتعظيم واكرام وهو بدون التكليف

سابق قبيح عقلا الا ترى السلطان اذا امر بنال واعطاه

من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد

وفضلا لكن مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما

له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك

وذمه العقلاء ونسبوه الى ركة العقل وقلة الدراية

فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دايمة مقرونة

باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن التفضل

بذلك عليهم ابتدا الاستحقاق كلفهم ما يستحقونه به ولخلف

في جواز التكليف بما لا يطاق   الاشاعرة بناء على

اصلهم انه لا يقبح من الله شي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

الشيعة والمعتزلة لقبحه عقلا فان من كلف الاعمى

بنقط المصحف وعبده الطيران الى السماء وعد سفيها

وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجمادات والخالق

المص

المص   استدل عليه بان

يستحق بذلك الثواب

الموعود   لعدم امكان

الامتثال فيكون عبثا يجب نفيه عن الحكيم   في ان

اللطف هل هو واجب على الله تعالى او لا ذهب الاشاعرة

الى الثاني بناء على ان لا يجب على الله تعالى شي والشيعة

والمعتزلة الى الاول واختاره المص   استدل عليه بانه

اي لا يمكن لهم الامتثال   لخلوا

لقدرة للعبيد واكمال العقل وتهيئة اسباب الطاعة مثل

ارسال الانبياء وانزال الكتب   اي ذلك

الفعل الحسن   اي عن الله تعالى   من

التكليف وهو الامتثال المودي الى الثواب الدايم

الفعل الحسن المقرب للعبد الى الطاعة والمبعد

اياه عن المعصية   مما لا

تم الواجب المطلق اعني امتثال التكليف الا به فيكون

ثم اللطف ان قارن الفعل يسمى اللطف المحصل فان كان

فعل الطاعة فهو التوفيق او ترك المعصية فهو العصمة وان

لم يقارن الفعل يسمى اللطف المقرب

في معرفة مفهوم النبي صلى

الله عليه فان بعثة الانبياء واجب عقلا النبي في اللغة

بمعنى المنبي من النبا سمي به لانبائه عن الله تعالى وقيل

من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وقيل من النبي وهو
الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى وفي الاصطلاح اما عند
الملیين فهو انسان قال الله تعالى له ارسلتك الى قوم كذا
او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ وكذا الرسول وقد يخص
الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون
اخص من النبي واعترض بما في الحديث من زيادة عدد
للرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض
احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع
عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب
الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب
او الهام او تنبيه في منام واما عند الحكماء فهو من اجتمع
فيه خواص ثلث ان يكون له اطلاع على المغيبات
الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا لان النفوس
الانسانية مجردة في ذاتها ولها نسبة الى المجردات المنتقشة
بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري لكونها مبادي له
فقد يتصل النفس بها بواسطة الجنسية اتصالا معنويا انشا
ما فيها فتحكيها ان يظهر منه الافعال الخارقة
للعادة لكون هيولي العناصر مطيعة له منقادة لنفسه انقياد بدنه لنفسه ولا يستبعد ذلك فان النفوس البشرية
يتصور انها موثرة في المواد البدنية كما تشهد في الاحمرار
والاصفرار والسخن عن الخجل والوجل والغضب فلا يبعد ان
فهو

تقوى نفس النبي حتى يحدث بارادته في الارض
زلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة
وخراب مدن فاسدة كيف ونشاهد مثلها
من اهل الرياضة والاخلاص ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيا
من الله ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل
للنائم في نومه لتجرد نفسه من الشواغل البدنية وسهولة
انجذابه الى عالم القدس وربما صار الانجذاب المذكور
ملكة يحصل له بادنى توجه قالوا اذا اجتمعت فيه هذه
الخواص الثلاث انقادت له النفوس البشرية المختلفة
مع ما جبلت من الاباء عن الانقياد لبني نوعها
وذلك لا لمتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف
الاراء فيصير ذلك الانقياد سببا لثبات
الشريعة التي يتم بها التعاون الضروري لنوع
الانسان وستسمع زيادة تحقيق لهذا الكلام واختلف
في وجوب البعثة على الله فالاشاعرة على نفيه بناء
على اصلهم انه لا يجب على الله شيء والحكماء والشيعة
والمعتزلة على انه واجب عقلا واختاره المص واستدل
عليه بان
لما رات افعاله معللة باغراض عائدة الى العباد

الدينية والدنيا وبه بعض صفات
الواجب المستفاده من السمع كالسمع والبصر
والكلام وكثير من وضايف العبادات السمعيه
كالصلوه وغيرها ومعرفة الضار والنافع
من الاغذيه والادويه التي لا تفي التجربه بها الا بعد الادوار
والازمان ومع ذلك الاشتغال بتحصيل تلك المعرفة
يوجب تعب النفس وتعطل الصناعات الضروريه
والشغل عن مصالح المعاش بحسب الدارين
كما ذكرنا وتاييده هم فيما
لا يستقل بادراكه كالعلم باحتياج العالم الى صانع حكيم واحد
لينقطع عذر المكلف بالكليه على الله تعالى
اي مناسب لحكمته ان الحكماء الاسلام طريق
في بيان حسن البعثه وبيان ان الله خلق الانسان
بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه محتاج الى غذا ولباس
ومسكن وسلاح كلها صناعي ليس كساير الحيوانات التي يكون
ما يحتاج اليه من الغذا والمسكن طبيعيا والشخص الواحد لا
يمكنه القيام باصلاح تلك الامور الا في مده لا يمكن ان
يعيش تلك المده وان امكن فهو متعسر جدا لكنها متيسره للجماعه
يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث يزرع ذلك
لهذا او غير هذا لذلك ويخيط واحد للآخر وعلى هذا
قياس

قياس ساير الامور فيتم امر معاش كل بني نوعه بالجماعة ومعاضدتهم
ومعاوضتهم فاذن الانسان محتاج الى اجتماع بنسبة بسببه
المعارضه والمعاوضه ولذلك قيل الانسان مدني
بالطبع اي محتاج بالطبع الى اجتماع المسمى بالتمدن
والتمدن عندهم عباره عن هذا الاجتماع واجتماع الناس
على المعارضه والمعاوضه لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معامله وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه و
يغضب على مزاحمه ويختار جمع الخيرات لنفسه فان الخير
مطلوب بالذات وحصول المطالب الجسمانيه لواحد يستدعي
فواتها عن غيره فلهذا يودي الى المزاحمه والانسان اذا
زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحمه فيدعو اشهوته
وغضبه الى الجور على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع
بذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال
لا يندفع الا اذا اتفقوا على معامله وعدل فلا بد
منهما والمعامله والعدل غير متناول للجزئيات التي لا
تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع لا بد له من
شارع ليبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا
في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعه لينقاد الباقون له في قبول السنة
والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات
تدل على انه من عند ربه وتلك الايات هي المعجزات فاذن

لابد من نبي ذي معجز وهو المطلوب فظهر مما قررنا شرح قوله

لانجر النفع مركوز

في طبيعة كل واحد كما قررنا

فيما بينهم

على الله تعالى وهذا التقرير نظير حسن

التكليف وايضا لان القيام بوظايف التكليف في الاوقات

المختلفة يوجب تذكر احوال النبي الواضع لتلك السنن وتذكر

احواله وملاحظة قوانينه الموضوعة يبعث المكلف على

انقياد السنة الصادرة منه ويستديم بذلك انتظام امر

الاجتماع ولما كان هنا مظنة سوال بان بين اللازم مما ذكرتم

انه لابد من شارع ذي معجزة واما ان ذلك يجب كونه من البشر كما

هو المدعي فلا اشار الي جوابه بقوله

كما مر في نفي المكان والجهة

اي العبيد بالمصالح والمفاسد

في البشر من البشر

عقلا ليمكنه ايصال الاحكام الي البشر والي هذا

يشير قوله تعالى قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا

عليهم من السماء ملكا رسولا يعني ان الرسول يجب ان يكون

من جنس المرسل اليهم ليمكن حصول الغرض من رسالته ولما

كان اهل الارض بشرا يجب كون المرسل اليهم كذلك ولو كانوا

ملائكة لكان الرسل مثلهم في معرفة معنى العصمة

وان الانبياء معصومون العصمة عند الاشاعرة بناء على ما

ذهبوا اليه من استناد جميع الاشياء الي الله ابتداء

ان لا يخلق الله في العبد ذنبا وقال قوم انها خاصية

في الشخص يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبها انه لو

كان صدور الذنب ممتنعا عنه لما استحق المدح بذلك ولما كان نبي

بطل بالاجماع وايضا قوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل

على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الي البشرية والامتياز

بالوحي لا غير والحق انها صفة تبعث صاحبها على فعل الطاعات

وترك القبايح بالاختيار والي هذا اشار المصنف بقوله

ولا يبلغون حد الالجاء

متعلق بقوله امتناع وقوع القبايح

قوله من فعل الطاعات

وترك المعاصي متعلق كقوله على وجه لا يخرجون الخ

خبر لقوله امتناع الخ على الله تعالى مناسبا

بالحكمة وسمي العاصم للعبد عن المعاصي بحيث لا يبلغ

الالجاء عن الكفر والبدعة

اجماعا من اهل الملل غير الازارقة من الخوارج جوزوا

عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وعن الكباير ايضا خلافا

للحشوية وعن الصغاير عمدا خلافا للجاحظ من المعتزلة وعن

الخطاء في التاويل خلافا للجبائي وسهوا خلافا للباقين
هذا كله بعد الوحي واما قبل الوحي فجمهور الاشاعرة وجميع
من المعتزلة جوزوا عليهم الكبيرة ومال اليه بعض قدماء
الامامية واكثر المعتزلة على منعها وذهب الامامية الى انه
لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء
في التاويل قبل الوحي وبعده ثم القائلون بامتناع المعاصي
عنهم اختلفوا في ان ذلك هل يعلم سمعا او عقلا فالجمهور
من الاشاعرة على ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة
عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير عنهم عمدا
مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
المعتزلة والشيعة بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
يمنع ذلك عقلا لان صدور المعاصي عنهم يوجب سقوط
هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي
الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق
وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة
وهذا معنى قوله لئلا ينفر عقول الخلق عنهم ويجب ان يكون
النبي منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لئلا ينفر الطباع
عنه والا يكون فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله
وعن الامراض المنفرة مثل الابنة والجذام والبرص ونحوها
وعن ما يكون هتكا للمروة مثل الاكل في الطريق ونحوه وبالجملة
كل ما يدل على خسة صاحبه   في معنى المعجزة

وبيان

وبيان النبي صلى الله عليه وآله يجب ان يكون ذا معجز فنقول
انسان مبعوث
قوله بامر خارق شروع في تعريف
المعجزة وهو يتناول فعل غير المعتاد وترك ما هو معتاد
ولعين خرق المعتاد لا عجاز دونه
اي لا يمكن معارضته واحترز به عن السحر وهو اظهار امر
خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال
مخصوصة يجري فيها التعلم والتقلد   من الاعيان
يفارق المعجزة   بتحدي لمعارضته ويبذل الجهد
في الاتيان بمثله وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبان
صاحبه ربما اتصف بالفسق والرجس الظاهر والباطن
وهو جائز وكذلك الاصابة بالعين خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة بمنزلة الشعبذة التي سببها
خفة حركات اليد او خفاء وجه الحيل فيه
وطلب المعارضة والتحدي في اللغة المنازعة
والمماراة واحترز به عن الكرامات لعدم اقتران التحدي
بها لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى النبوة صار عدو
الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة.
اذ لو لم يوافق الدعوى لم يكن طريق الى تصديقه واحترز
به عن الفعل الخارق الذي لا يطابق الدعوى كما في قضية
مسيلمة وعن ابراهيم الخليل عليه السلام فلو لم يتابعه

المبعوث من حضرته بهذا الامر الخارق
اي لهولاء القوم   الامر
المذكور   ليكون طريقا الي
تصديقهم وانما قلنا ان ظهور المعجزة طريق الي تصديق النبي
لانا لانعلم بالضرورة انه اذا قام انسان ذو لخلاء قرصينه
عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله وقال
الدليل على صدق قولي ان الله يظهر على يدي امرا خارقا للعادة
واظهر فقال من لم يصدقني فليات بمثل ما ظهر على يدي وعجز
ما عداه عن ذلك حصل للعقل يقين تام بانه صادق
في بيان نبوة نبينا   الله عليه وآله وسلم بن عبد
الله بن عبد المطلب بن هاشم   صلى الله عليه وآله
فيكون نبيا
القريب الي حد المشاهدة والعيان
فلا مجال للانكار فيها   الظاهر على يده
منها ما رواه الصادق عليه السلام عن ابيه عليه
السلام انه مرض رسول الله صلى الله عليه   فاتى لما
جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح الرمان والعنب حين ما
اكل منه النبي صلى الله عليه وآله ومنها ما روي ان اعرابيا
جاء على ناقة حمراء وانخ على باب المسجد ودخل على النبي صلى
وقعد فقال الجماعة يا رسول الله صلى الله عليه وآله الناقة التي تحت
الاعرابي سرقه فقال صلى الله عليه وآله الكم بينة فقالوا
نعم

نعم فقال صلى الله عليه وآله يا علي خذ حق الله من الاعرابي
ان قامت عليه البينة وان لم يقم فرده الي خلطاء الاعرابي
فقال النبي صلى الله عليه وآله لامر الله والآفات بحجتك فقالت الناقة
من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان
هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه ومن يجب عن هذا
الحسن ومدة اكثر من ان يحصى   اي المعجزات
اذ لو عرض
لتواتر لانه مما يتوفر الدواعي الي نقله ولانه صلى الله
عليه وآله جرد لهم الحجة اولا والسيف   فلم يعارضوا
الا السيف مع تعريضهم النفس والمال والاهل للهلاك
فعلم انهم ما اعرضوا عن معارضة الحجة مع كونها اسهل
الا لعجزهم   على معارضة من
يريد السيف حتى ان اتاهم احد بمفخرة اتوه بمفاخر
وان رماهم الله اثره رموه عاير   حتى
علقوا القصايد السبع بيات الكعبة تحديا بالمعارضتها
وكتب السير تشهد بذلك
ومن اشتغل
بالمعارضة لماياتي الا بما يضحك للعقلاء كقول مسيلمة
الكذاب في معارضة والنازعات نزعا والزارعات
زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا والآكلات
اكلا وغير ذلك من خرافاته فعلم ان القرآن مما عجز الفصحاء

عن معارضته فيكون معجزا فيكون محمدا صلى الله عليه وآله
نبيا حقا لاظهاره ذلك المعجز   في وجه اعجاز
القران فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف
لنظم الاعراب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله
وعليه بعض المعتزله وقيل كونه في الدرجه العاليه
من البلاغه التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصر عنها
بلاغتهم وعليه الجاحظ واهل العربيه وقال القاضي الباقلاني
هو مجموع الامرين اعني غرابة النظم وكونه في الدرجه ا
لعاليه من البلاغه وقيل هو اخباره عن الغيب وقيل سلامته
عن التناقض وقيل بالصرفه فقال ابو اسحق الاسفرايني وا
لنظام وصرف الله دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها
خصوصا عند توافر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع
بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعاده فيكون معجزا وقال المرتضى منا
ان المعارضه والاتيان بمثل القران يحتاج الى علوم يقتدر
عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها
عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها فهذا السلب المسمى بالصرفه
هو الخارق للعاده فيكون معجزا قال المص في بحث الكلام
محتمل   الى بعض احكام النبوه
بالدليل الذي عرفته و
لما تقدم من وجوب عصمة
الابنياء

الانبياء   سوا
كان للعقل دلالة عليه كاحتياج العالم الى الصانع
او لا كتفاصيل وظايف العبادات الشرعيه
لان كل ما جاء به ليس الا وحيا يوحى اليه
اي العقل يجب
الظاهر   بناء على خفاء وجهه
اي يجب التوقف فيه   واعلم
ان المنكر بعثته صلى الله عليه وآله كاليهود احتج بان نبوته
تقتضي نسخ دين من قبله لمخالفته اياهم في كثير من الاحكام
لكن النسخ   لان الحكم الصادر منه تعالى لابد ان
يكون مشتملا على مصلحتهم لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحين
اذن لو كان في حكم المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها بنسخه فلابد
نسخه فيلزم الجهل وان علمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها بلا
سبب ثانيا فيلزم العدم عما كان يفعل وهو البدا والجواب
ان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء النافع
في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت
الحكم وفي آخر ارتفاعه فيصح النسخ والى هذا اشار بقوله
كلها على زعم انفا اليهود
لانه خاتم الانبياء لما علم من دينه
ضرورة لقوله تعالى وخاتم النبيين ولقوله صلى الله

عليه وآله لا نبي بعدي واذ لا نبي بعده لا شريعة

ترفع دينه فيلزم ان يكون باقيا لامتناع خلو الزمان

ولا ينفك عن شريعة

في مباحث الي قول اليهود لظهور بطلانه

الامامة وما يتعلق بها الامامة خلافة الرسول صلى الله عليه

وآله في اقامة الحدود وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه

على كافة الامة وبهذا القيد خرج من نصبه الامام في ناحية

كالقاضي ويخرج المجتهد ايضا ولا يجب على كافة الامة اتباعه

بل على من قلده والخلف في وجوب نصب الامام فالاشاعرة

على انه يجب على الناس سمعا وقالت المعتزلة والزيدية يجب عليهم

عقلا وقال الجاحظ ابو الحسين البصري يجب عليهم عقلا و

سمعا وقالت الامامية والاسماعيلية يجب على الله عقلا

اوان الامامية اوجبوا لحفظ قوانين الشرع والاسمعيلية

ليكون معرفة الله وصفاته بناء على مذهبهم انه لا يبتغي

معرفة الله من معلم وانكرت الخوارج الوجوب اصلا

واختار المص مذهب الامامية فقال

لعدم عصمتهم

اي لاحكام الشرع

اي المكلفون كان الحشر حق

خلافا للحكماء حيث جعلوهما

للحكماء حيث جعلوهما راجعتين الى اللذة والالم العقليين واختلف

المتكلمون في انهما مخلوقتان اليوم اولى فذهب اصحابنا والاشاعرة

والجبائي وبشر المعتمر وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انهما

مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي

هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان قصة

[illegible] حوى واسكانهما الجنة واخراجهما على ما نطق به الكتاب واذا

وادرت [illegible] النار لعدم القائل بالفصل بين قوله

تعالى في صفتهما اعدت [illegible] كافرين بلفظ الماضي وهو صريح

في وجودهما وزعم عباد انه يستحيل في العقل خلقهما قبل حلول

بينهما وخالفه ابو هاشم وقال خلقتهما الآن عبث ممتنع عقلا واستفيد

امتناعه من السمع مثل قوله تعالى اكلها دائم فلو كانتا مخلوقتين

لوجب هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا يكون الاكل

دائما والجواب ان المراد بالاكل الماكول باتفاق المفسرين وذلك غير دائم

ضرورة فنائه عند اكل الجنة فاذن دوام الاكل محمول على تجدده فيجوز

ان يفني فيتجدد وايضا لا نسلم ان المراد بقوله كل شيء هالك العموم فان

ابن عباس قال في تفسيره كل حي ميت واعلم انه لم يرد نص صريح في تعيين

مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السماء السابعة وتحت

العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله

للمكلفين

صلى الله عليه وآله شفوا الجنة عن الرحمن وتؤيده قوله تعالى قلنا
اهبطوا والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى عليم
العليم الخبير جل ذكره للكافر والفاسق
ومسئلة منكر ونكير حق واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
مطلقا اكثر المتاخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي
تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عنده
تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين لنا في اثباته وجهان
قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار صباحا
ومساء فيكون غيره وليس عن عذاب في القبر اتفاقا لان الاية وردت في
حق الموت فهو هو واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان
كل من قال بعذاب القبر قال بهما واذ ذهب اليه الصالحية من المعتزلة
وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية في تجويز ذلك التعذيب على الموتى
من غير احياء خروج عن المعقول لان الجماد لاحس له فكيف يتصور
تعذيبه وتسمية الملكين منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف والخبار
مروية عن النبي صلعم قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد
من الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ثم الاحياء
في الحشر وهو المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين
انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا
اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا
لانهم

لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم
الى ان المراد بالاماتتين ما ذكروا بالاحيائين الاحياء في الدنيا
والقبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة
اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى التفسيرين الاحياء
في القبر ومن قال بالاحياء قال بالمسئلة والعذاب ايضا فثبت ان
الكل حق والاحاديث الدالة عليه اكثر من ان تحصى مثل قوله صلعم
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول وقوله صلى الله
عليه وآله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت
بها ضلوعه وانه صلى الله عليه وآله مر بقبرين فقال انهما يعذبان
في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان
يمشي بالنميمة والمسئلة وا
لتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا الحيوة مع فساد
البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى المقتول والمصلوب يبقى
مدة من غير تحرك وتكلم واثر تلذذ وتألم وزعم ايدفن في صندوق او
لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الحديث وربما يذر
على صدره كف من الذرة فترى باقية بحالها بل ربما اكله السباع
او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة
والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر
الخوارق العادات اذا اقدر المخبر الصادق بها فيلزم التصديق
بها ومن قال بالفاعل المختار لا يستبعد توسع الصندوق واللحد ولا

حفظ الذرة على صدر المتحرك والسفسطة اغا يلزم لو لم يقم عليه دليل

ولم يخبر به الصادق م لصعوبة هذا المقام دهش جماعة حتى جوزوا

التعذيب بلا احياء كما عرفت وقال بعض الاشاعرة لا يبعد في الاحياء

والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد

حيوة وكما في رؤية النبي م جبرئيل وهو بين اصحابه مع سترة عنهم

حق والمراد بر حبر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير

المؤمن ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث ويمكن ان

يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد على النار حيث قال تعالى وان

منكم الا واردها فانكره المعتزلة ورد فيه قول الجبائي نفيا واثباتا

قالوا الجسر الموصوف لا يمكن العبور عليه وان امكن فمع مشقة عظيمة ففيه

تعذيب للمومنين ولا عذاب عليهم والجواب ان القادر المختار يمكن من العبور

وتسهيله على المومنين كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان

... كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد

ومنهم ... رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه وقيل المراد

الادلة ... وقيل العبادات والكتب ونطايرها يمينا وشمالا

ووراء وقراتها حق لقوله تعالى واذا الصحف نشرت وامامن اوتي

كتابه بيمينه وامامن اوتي كتابه بشماله وامامن اوتي كتابه وراء

ظهره اقرا كتابك مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها

والاحاديث في هذا المعنى كثيرة السنة وشهادة

حق وهي الاسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود قال

الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون

وقال

وقال يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم

من احوال الاخرة فمن ذلك الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك

الكوثر قال المفسرون يعني الحوض وقال الصحابة له صلى الله عليه واله اين

نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا

فعلى الحوض ومنها شهادة الليل والنهار بقوله صلى الله عليه واله ما

من يوم وليلة ياتي على ابن ادم الا قال انا ليل جديد وانا فيما تعمل شهيد

وكذا قال في اليوم وقال صلى الله عليه واله ما من يوم الا وينادي

اني يوم جديد وانا ما تعمل في شهيد فاغتنمني فلو غابت شمسي لم تدركني

الى يوم القيامة ومنها شهادة الحفظة الكرام قال الله تعالى وجاءت كل

نفس معها سائق وشهيد وقيل في تفسير قوله تعالى وشاهد ومشهود

المراد منه الحفظة. هول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه

وتسود وجوه وهول المسئلة فوربك لنسئلنهم وهول الوقوف وقفوهم

انهم مسؤلون فقيل الف سنة وقيل خمسون وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم

وانما قلنا ان كل ذلك حق وان لم يكن في العقل دلالة عليها

فوجب التصديق بها الى مسئلة نافعة في باب

المعاد هي انه هل يصح اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة ام لا

فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري

ومحمود الخوارزمي من المعتزلة على امتناعها واختاره المص وهؤلاء المعترفون بالمعاد

الجسماني يأولون الاعدام فيما ورد اعادته بالتفرق كما ذكرنا وسيصرح المص بذلك

بعينه اي وان لم يكن محالا

ولا بد لتخلل من متغايرين فالوجود بعد العدم غير الوجود

قبله الوجود بالضرورة

وايضا لا يكون المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير

بوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه

معادا بعد عدمه انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سواء اذا كان

موجود ازمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان

ثالث فالتخلل بحسب تحقيقه انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا

اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجاز كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد

بحسب زمانيه معلوما مثل الذي ضرورة

وار والجم وكذا عند المتكلمين

مما وردت بها كالوحوش على ما يجيء اي تاليف

اي الاجزاء وزوال بقوله تعالى كل من عليها فان

و... كل شيء هالك الا وجهه اعم من ذلك التبديل والتفرق

فان ... و فناء كالاعدام اذ هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة

والتفرق ... ال التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها الذاتية فيكون

هلاكا للفلاسفة في نفي المعاد الجسماني

كما يقول به الاسلاميون

مركب من العناصر الاربعة الحاصل من فعل كل منهما

في الاخر وانكسار سورة كيفية الكل وحصل كيفية وحدانية

لقبول الفيض من المبدء الحقيقي بسبب مناسبته لاسباب الوحدة

بذلك الاستعداد المفيض للحوادث

في عالمنا هذا قالوا كلما كان المزاج اعدل لقربه الى الواحد الحقيقي اسيل و لا

نواد

والانوار فيضه اقبل والنفس الفائضة اليه اكمل مراتب

ما له صورة نوعية حافظة للاجزاء المختلفة فقط وهو المركب المعدني

وثانيها ما له تلك مع التغذية والتنمية وتوليد المثل وهو المركب

النباتي وثالثها ما له تلك مع قوة الحس والحركة وهو المركب الحيواني

ثم يرتقي هذا القسم الى ان يكون مع ذلك مدركا للكليات وهو الانسان

المعتدل ثانيا كما اتصف به

اولا بذلك المزاج الفعال

لانه اذا تم الشرائط وجد المشروط

بالضرورة

لان كل عاقل لا يجد من ذاته الاشياء واحد معاشر

المتكلمين التي بنوا عليها

هذه الدعوى وعلى تقدير

التسليم فنقول لجاز ان يكون النفس الاولى قد تعلقت بوجه ما

بذلك المزاج على تكوينه فلما تم كان تعلقها به مانعا عن حدوث

نفس اخرى لا بد لنفيه من دليل في بيان ما يترتب على

المعاد من الثواب والعقاب وغيرهما الثواب هو النفع المستحق المقارن

للتعظيم والاجلال العقاب الضرر المستحق المقارن للاهانة اذا عرفت هذا

فنقول الثواب ان للمطيع والعاصي

لان دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب على المعصية يبعث المكلف

على فعل الطاعة وزجره على المعصية فيكون لطفا واللطف واجب

ولانه لولا دوامهما لكان منقطعين وحينئذ يلزم من انقطاع الثواب

الذي هو النفع حصول الضرر الذي بنقيضه ومن انقطاع العقاب
الذي هو الضرر حصول السرور الذي هو نقيضه وهو باطل لان الثواب
والعقاب ينبغي ان يكونا خالصين عن الشوائب لانه ادخل في باب
الزجر هذا على راي الشيعة والمعتزلة واما الاشاعرة فاحالوا ذلك على
ارادة الفاعل المختار لانه يفعل ما يشاء مراد امة الثواب والعقاب
وانقطاعهما لما ذكرنا من وجوب كون الثواب دائما ولقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين
فيها والمكلف انما يستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب وبفعل ضد
القبيح وبترك القبيح بشرط ان يكون ايقاع الواجب لوجوبه وايقاع المندوب
لندبه وايقاع ضد القبيح وترك القبيح لكونه قبيحا وانما استحق الثواب بما ذكرنا
لان الاتيان به مشقة والزام المشقة من القادر الحكيم من غير عوض وعوض
زائد ظلم قبيح يجب نفيه عن الحكيم الغني بالاطلاق
ولم يكن له حسنة اصلا كالكفار
لم ... النار اشد زجرا له عن فعل القبيح فيكون لطفا كامر
ولقوله تعالى ان ... لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو
خرجوا منها لكانوا عنها غائبين وسبب استحقاق العقاب فعل القبيح والاخلال
بالواجب قال الجاحظ والعنبري دوام العذاب انما هو للكافر والمعاند واما
المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يظهر له لائح الحق فمعذور
وعذابه منقطع كيف يكلف بما ليس في وسعه من تصديق النبي صلى الله عليه وآله
وكيف يعذب بما لم يقع منه تقصير فيه لكن الكتاب والسنة والاجماع يبطل
ذلك ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق وهم
الذين

ا الذين لم يدخلوا تحت خطاب التكليف لفقد شرط من شرايطه و
حيث لم يتعلق بهم تكليف لم يتصور منهم طاعة ولا معصية
الذين لم يبلغوا اوان الحلم — الذي صارت عقولهم
باوفه بحيث يعجز عن الادراك — الذين تجاوزوا
عن رتبة الجنون لكون غالب افعالهم العرفية جارية على مجاري العادات
وتقاصرت عقولهم عن اكتساب النظريات وتمييز الحق من الباطل الا
وهولاء الفرق الثلاثة لما لم تكن عقولهم قابلة للادراكات التي
هي مناط التكليف ليسوا بمكلفين فلم يحصل منهم طاعة ولا معصية
بحيث لم يصدر عنهم معصية بترك الطاعة التي لم يكونوا من اهلها
وفي هذا رد على الحشوية حيث زعموا ان اطفال
الكفار يعذبون لكونهم تابعين لابائهم ولان من قال بدخولهم الجنة جعلهم خوادم
اهل الجنة والخدمة توجب عقوبتهم ولقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام
ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر الكافر يعذبه الله والجواب انه لا يلزم
التبعية ولا نم ان الخدمة عقوبة بل هو لصلاح لهم كالفصد والحجامة
وكلام نوح عليه السلام مجاز من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه ثم المعتمد في
ذلك ان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى
يعني استحقاق الثواب والعقاب بان
صدر منه طاعة ومعصية — معصية
حتى يكون معصية فيما بينه وبين الله ولا يكون في
حق الادميين — اي
ليس عدم العفو صرح به لانا نعلم ان الامة اجتمعت على انه تعالى عفو

ولو صدر عنه ذنب يغفر له العفو والشفاعة

سئل الان

رحيم وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المومنين فقالت المعتزله
عفو عن الصغاير مطلقًا وعن الكباير بعد التوبه واما قبلها فاكثرهم
على جواز العفو عنها عقلًا ومنعه سمعًا وذهب المرجيه الي انه عفو عن
الصغاير والكباير مطلقًا زعمًا منهم ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب
على زلة مع الايمان كما لا ثواب الطاعه مع الكفر وذهب جمهور المتكلمين
الي جواز العفو عن الكباير قبل التوبة ايضا فان عفى فبفضله وان عاقب
فبعدله واختاره المص لانه تعالى   اي المكلف   اي بالعفو حيث
قال لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ولان العقاب ضرر
على المكلف ولا ضرر على الله في تركه وكل من كان كذلك فاسقاطه حسن وكل
ما هو حسن فهو واقع والى هذا اشار المص بقوله   اي مع حسن
العفو في حد ذاته   عقلًا يجب بقيه على الله تعالى
فلا يحسبن الله مخلف وعده فلا يخلف وعد العفو   خلق المكلف
وتكليفه بتلك التكاليف الشاقة انما هو لغرض لعايد اليه لاستحالته
العبث وعود الفوايد اليه تعالى وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع
ضرر والثاني بط لانه لو ابقاه على العدم لاستراح ولم يحتج الى تلك المشاق
والاول اما ان يكون مستحقه بنفع كما قوله البلخي من ان هذه هذا التكليف
بقع التكاليف شكرًا للنعم السابقه فلا يستحق المكلف بها ثوابا وهو مستقبح
لاستقباح ان ينعم الانسان على غيره ثم تكليفه ويوجب عليه شكره على تلك
النعمه من غير ايصال ثواب اليه او لاحقه وهو المط فظهر ان
اي المكلف   على الدوام ولم يحصل في بعض الصور لمانع
هو العصيان فجاز اذا كان ذلك المانع حقه تعالى ان يرفعه ويسقطه واذا كان
الغرض

الغرض من خلقه اثابته   من خلقه وهو
على الحكيم مح وايضا العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاق العذاب
وذلك الاستحقاق لا يحصل في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغا
اصلا ولا بالكباير بعد التوبه فلم يبق الا الكباير قبلها فهو يعفو عنها وهو
المطلوب   اي المكلف   بان لم يتفضل
عليه بل يحكم بالعدل   كان الذنب
يعني يكون الذنب فيما بينه وبين مخلوق
اي استحقاق الثواب والعقاب   يحبط والاول الاحباط
ويسبطله   بالجنه   بالنار
وهو خلاف الاجماع   اي يعاقب ثم يثاب بالجنه
وهو الحق المجمع عليه بين الائمه   حصلت لبعض
المعتزله في هذا المقام
من المعتزله
وفي الكباير مع التوبة   الجبائي
سوا كان استحقاق ثواب او عقاب   الاستحقاق
الزايد   من غير ان ينقص منه شي   قال الامام
الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية يبقى بحاله و
ويسقط من السابق بقدره
من الاستحقاق   في الناقص
من الزايد   مثاله
اذا كان استحقاق الثواب عشرة اجزاء واستحقاق العقاب خمسة تساقط

الحسنه بالخمسه فلم يبق من الثواب الا الحسنة التي كانت زايدة على استحقاق

العقاب قال ابو هاشم وهو المراد في اعمال الجلا ئي

في الجزاء

المذكورات

يعرض للمكلف بالقياس الى الطاعات والمعاصي

لانها على تقدير

وجودها يحتاج الى محل يقوم به لكونها عرضا فحصولها في المحل اضافة

بينه وبين المحل فيكون موجودة حاصلة في محل آخر وحصول هذه الاضافة

في المحل اضافة بينها وبين المحل فتكون موجودة ايضا وهلم جرا فظهر ان الا

ستحقاق لا يوجد في الخارج في الخارج

وان تنزلنا عن ذلك قلنا بوجوده اي الاستحقاق

في ابطال المذهبين ما في ذات

المكلف يوجد اعني وجودهما معا

لان حكم الضدين ان لا يوجدا معا في محل واحد

اي عدم كونهما ضدين اي الاستحقاقين

في الاحباط لان ابطال احد

المتساويين بالاخر محال بل نقول لجانب الثواب يترجح على جانب العقاب

فهو ابطال استحقاق العقاب وانما قلنا انه يترجح لان الحسنة تجزى بعشر

امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وهذا انما يتوجه على ابي علي حيث قال

بابطال احد المتساويين بالاخر واما ابو هاشم القايل بان الراجح يحبط المرجوح

ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح فلا العدم ترجيح احد

المتساوين

المتساوين على الاخر فنقول في ابطال مذهبه

وصار مغلوبا معدوما

في الوجود وصيرورة المغلوب غالبا بالضرورة

وهو ان لا يوجد لا ستحقاقان معا

لاختصاص التاثير بالموجودات او المعتمد في

ابطال الاحباط انه ظلم فلا يصدر من الله تعالى ولقوله تعالى فمن يعمل

مثقال ذرة خيرا يره كان هنا مظنة اعتراض بان يقال انكم ذكرتم في

مباحث المزاج ان كل من الكيفيات الاربع المتضادة اعني الحرارة

والبرودة والرطوبة واليبوسة تكسر سورة الاخر فيصير كل منهما موثرا على

الاخر بعد ما كان متاثرا مغلوبا عنه فح جاز ان يوثر في شيء ثم ذلك المتاثر

يوثر في موثره اجاب بقوله الموثرة والمتاثرة

في باب المزاج هناك اي

من الضدين بل حكمنا ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة

ولا يصل لمادة المنفعلة فاعله قط فلا يلزم ما ذكرتم وفيه شيء لان معنى

انفعال المادة هو انكسار كيفيتها فالكيفية باعتبار كونها من تتمة المادة

المنفعلة تكون متاثرة مغلوبة ثم تصير غالبة بحيث تكسر سورة الاخر فيلزم ما

ذكره المعترض

لانها عطاء غير مجذوذ اي المذهب الثالث

وح يتحقق مضمون ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ان من الامور

الممكنة التي ورد السمع بها الميزان والخلف في تفسيره فذهب كثير من المفسرين

الي انه ميزان له كفتان وريش وشاهين علا بالحقيقة لامكانها وقد

ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزله بنا على ان الاعمال

اعراض لايمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل

الثابت في كل شي وكذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل

المولد الادراك وميزان المعقولات العلم والعقل اجيب بانه يوزن

صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع

فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا

لجلالة الامر وعظم المقام

لان الميزان المحسوس علي ما يقوله المفسرون كما شرحناه

الي اثبات شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة

له صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا اوفر بالشفاعة فنقول

الذي ماتوا من غير توبة لاسقاط

العقاب عنهم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي

اي لاهل الكباير المذكورين لهم

العفو العفو لهم كالمعتزله لم

يجوز الشفاعة لامتناع العفو فمنع الشفاعة لغوا المذهب

الثاني وهو عدم تجويز العفو عن الكباير من غير التوبة بطل ما يترتب

عليه من نفي الشفاعة المذهب الدال على ثبوت

الشفاعه ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين اي لذنب المومنين

بقرينة ذكره وايضا وصاحب الكبيرة مومن كما سياتي وطلب المغفرة لذنب المومن

شفاعة له في اسقاط العقاب عنه وقالت المعتزله الشفاعة انما هي لزيادة

الثواب

الثواب للمومنين المستحقين للثواب لا لدرء العقاب عنهم لقوله

تعالى وما للظالمين من انصار فما تنفعهم شفاعة الشافعين وفيه

نظر لان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع لكنا شافعين

للنبي صلى الله عليه وسلم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والثاني

ايضا لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع عنه واستدلالهم بالسمعيات

موقوف على عمومها في الاعيان والازمان واني لهم ذلك فوجب

حملها على الكفار جمعا بين الادلة في تحقيق معنى

الايمان وما يتعلق به الايمان في اللغة التصديق قال الله تعالى وما

انت بمومن لنا اي بمصدق في ما حدثناك به وفي الشرع عند اكثر

المتكلمين تصديق الرسول فيما علم مجيه به ضرورة تفصيلا فيما

علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وقال بعضهم انه الطاعات فرضا

كانت او نفلا وقال بعضهم ان الطاعات المفروضة وقال بعض

السلف والمحدثون انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان

واختار المصنف قول الاكثر فقال في الشروع

صلى الله عليه واله والمراد مما يجب تصديقه

مما علم كونه من الدين ضرورة اعني تفسيره

بالتصديق المذكور الذي هو

التصديق المطلق من المعتزله وهو

انه الطاعات كما ذكرنا وايضا الكتاب دل على محلية القلب للايمان

نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقول

النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله صلى الله عليه وسلم لاسامة وقد قتل من

من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب
ان يكون عبارة عن التصديق لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم
ليفهموا لما هو المقصود بالخطاب فلو كان الايمان في الشرع مغيرا
عن وضع اللغة لبينه للامة كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها
واحتج الاخرون بقوله ع الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
ان المراد شعب الايمان قطعا الاتفاق لا الايمان فان اماطة الاذى
عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مومن بالاجماع
فلا بد في الحديث من تقدير مضاف اي شعب الايمان واختلف في
ان مرتكب الكبيرة من اهل القبلة هل هو مومن او لا فذهب الخوارج الى
انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مومن ولا
كافر ويثبتون المنزلة بين المنزلتين روي ان عمرو بن عبيد من رؤسائهم
قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال
الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من
عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان الثوري كلامها
فقال لاصحابه عليكم بدين العجائز المعتزلة بان مرتكب
الكبيرة يدخل النار لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدين فيها وكل من يدخل النار فهو مخزى لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المومن بمخزى لقوله تعالى يوم
لا يخزى الله النبي م والذين امنوا معه وبقوله ع لا يزني الزاني
وهو مومن وبقوله ع لا ايمان لمن لا امانة له والجواب ان الاية اعني

قوله يوم لا يخزي الله الاية مخصوصة بالصحابة بقرينة معه
والحديث خرج مخرج المبالغة على معنى ان هذه الافعال ليس
من شان المومن كانها تنافي الايمان ولا تجامعه
الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظة الايمان من معناه
اللغوي ثم الاحاديث المذكورة معارضة بمثلها مثل قوله ع
لابي ذر وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر والحق
ما قاله اكثر المتكلمين وهو ان صاحب الكبيرة مومن واختاره المص
فقال من اهل القبلة للرسول
فيما علم مجيئه به اذن
وقد وجد فيهم في
بقية مباحث المعاد وبه يتم الكتاب
في التنزيل بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت
وانما تحشر
لمظلومها
العام لجميع اصناف المخلوقات
كما قال ولا يظلم ربك احدا والانتصاف واجب اما عقلا
فلانه تعالى لو لم ينتصف للمظلوم من الظالم لادى الى
اضاعة حق المظلوم لانه مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم
مع انه قادر على منعه ولم يمكن المظلوم من مكافاته فكان
اضاعة لحقه وهو قبيح لانه ظلم واما سمعا فلما ورد في الكتاب
والسنة انه تعالى يقضي بين العباد بالحق واختلف
في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم من الظلم ولم يكن

لهُ عوض في الحال يوازي ظلمهُ ام لا   ابو هاشم والكعبي
الي الجواز فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض لهُ يوازي
ظلمهُ بل الله يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه يدفعهُ الي المظلوم
وقال ابو هاشم لا يجوز ذلك بل يجب التبقيه في الدنيا الي ان يكتسب
العوض لان الانتصاف واجب والتفضل جايز ولا يجوز تعليق
الواجب بالجايز وقال الشريف المرتضى منا التبقيه ايضا تفضل
فلا يجوز تعليق الانتصاف والواجب به فاوجب العوض في الحال
وهو الذي اختاره المص في التجريد اقول هذا وان كان قويا الا انه
مما لا ينطلق به اللسان والله اعلم ثم المستحق للعوض ان كان من اهل
الجنة فرق العوض على الاوقات على وجه لا يظهر له الا انقطاع
فيها لم يل يجوز ان يتالم فيستحق عوض اخر وهلم جرا وان كان من
اهل النار فرق الله عوضه على الاوقات بحيث يحصل التخفيف في
نفس الامر ولا يظهر لهُ فيستريح والالام الواصله الي الوحوش من
المكلفين بامر الله اما ايجابا كالهدي والكفارات والنذر او ندبا
كالضحايا او باباحة من غير امر عليه ولا نهي فاجرها على الله وبدلك
الايلام يستحق المكلف ايضا اجرا على الله لان الامر بالايلام يستلزم
حسنه والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة جدا
الالام الواصله الي المكلفين منها فيجب العوض على الله تعالى ايضا
لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الي الايلام مع امكان ضرفه عنهُ
ولم يجعل لهُ عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك
بمنزله الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وقال عبد

الجبار من

يفصل بما لعتاب الا اذا لطف على وجه اخر
وان لم يبلغ اللطف الا الى حد الالجاء

نعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي
يتعلق بحق الادمي اضلالا اوجب ارشاد من اضلهُ واسترجاعه
عما اعتقد بسببه ان امكن ذلك وان كان ذلك الذنب هو الاغتياب
وجب على المغتاب الاعتذار لمن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه
لانه واصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار
منه والندم عليه ولا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه غما بسبب الاغتياب
لكن يجب في القسمين الندم لله فانه خالف نهيه والعزم على ترك
المعاودة ويجب ان يكون الندم على فعل القبيح لقبحه والا لم يكن توبة
كما ذكرنا في تعريفه قال المص في يد وان كان غاية التوبة هو خوف
النار فكذلك لا يتحقق التوبة الخايف ليس ندما لقبح الفعل فيكون
كمن ندم حفظا لسلامة بدنه وكذا الندم على الاخلال بالواجب
يجب ان يكون لانه اخلال بالواجب والا لم يتحقق التوبة لانه بمنزلة
حفظه صحة البدن ولقايل ان يقول ان معنى قبح المعاصي كونها
مؤديه الي النار فاذا تاب منها خوف النار فقد تاب لقبحها مع ان
كثيرا من السمعيات يدل على وجوب التوبة تخليصا للمكلف من النار
وفقنا الله واياكم للتوبة الكاملة عن جميع نواهيه ومنه الرزق
وهو عندنا ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعهُ والانتفاع اعم
من الاكل وغيره فالملبوس رزق لوجود الانتفاع فيه وكذا الطعام
العبد لتحقق بقي الانتفاع واعلاف البهايم قبل الاستهلاك
بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها الان للمالك منعها الا اذا وجب
والحرام ليس برزق لان الشارع منعنا من الانتفاع به والتصرف فيه

وعند الاشاعرة الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره
مباحا او حراما وذهب بعضهم الى ان الرزق ما ينتفع به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير ولم يجعل غير المأكول والمشروب رزقا
بناء على العرف وان جاز في اللغة نحو رزقه الله مالا او ولدا والحرام عند
الشيعة والمعتزلة لا يكون رزقا لانه منهي عن تناوله ولا شيء من الرزق
بمنهي عنه اما الصغرى فقطعية معلومة من الدين بالضرورة واما الكبرى
فلان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يمكن تعيشه وبقاؤه الا بالرزق
فالتعذيب عليه ظلم لكن الجاعبه الى عمل ثم تعذيبه عليه والاشاعرة لما اسندوا
جميع الكائنات اليه تعالى تحاشوا عن التزام ذلك وربما استدلوا على كون
الحرام رزقا بانه لو لم يكن رزقا كان الانسان الذي انتفع بالحرام من اول
عمره الى اخره تعيش بلا رزق وهو باطل لان رزق كل حيوان مخلوق
قبله او معه على ما ورد في الاخبار فاذا كان رزق هذا الانسان مخلوق
انه لم يتناوله كان خلقه عبثا قلنا هذا منقوض بمن ولد ولم يتناول شيئا
ومات فما هو جوابهم فهو جوابنا على انهم قالوا افعال الله لا تعلل بالاغراض
فجاز ان يكون خلق رزق هذا الانسان لا لغرض تناوله والتحقيق ان خلق
رزقه لغرض صحيح هو انتفاع العبد به لكنه بسوء اختياره اعرض عنه فلا
اعتراض على الخالق بل هو لقطع الحجة عن العبد في تناول الحرام لئلا يعتذر
يوم القيمة بعدم الرزق والرازق عند المعتزلة فيما حصل للعبد من غير تعب
وتحمل عمل منه هو الله تعالى وما اباه بنصب وتعب منه فالعبد هو الرازق
لنفسه ولهذا ورد والله خير الرازقين وقالت الاشاعرة لا رازق الا الله لان
الرازق خالق سواه تعالى عدم والصواب تحصيل الاسباب وترتيب الامور
المؤدية الى حصول الرزق قد يكون من الله كتكثير المياه وتعمير الاهوية وانبات
البدن

البدن وجعل الزرع حبا وقد يكون من العبد كانواع المكاسب فهو
من عند الله لا غير السعي وتحصيل الرزق يجب عند
الحاجة يستحب اذا اراد التوسعة على نفسه وعياله
يباح اذا استغنى عنه ولو يؤدي الى ارتكاب معصية يحرم اذا
ادى الى ارتكاب منهي وترك واجب السعر وهو عبارة
عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء والحطاطة عما جرت به العادات في
ذلك الوقت والمكان رخص وارتفاعه عنه غلاء وانما اعتبر الوقت والمكان
لان الثلج اذا انقص عنه في الشتاء او في الجبال لا يقال انه رخيص
لانه ليس وقت بيعه ولا مكانه ثم السعر قد يستند الى الله بان يقلل جنس
المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد
يكثر جنس المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه في حق العباد او لمصلحة
دينية فيحصل الرخص وقد يستند الى العبد بان يحمل السلطان الناس
على تلك السلعة بمن غال او رخيص او باحتكار بعض الناس او حركة
العساكر الى غير ذلك من الاسباب والاجال واجل الحيوان
الوقت الذي علم الله بطلان حيوته فيه والمقتول لو لم يقتل يحتمل فيه الامران
الموت والحيوة واجل الانسان جاز ان يكون لطفا لغيره من المكلفين لا
لنفسه اذ بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف
لا يتصور اللطف واختلف في ان الاجل في الحيوانات واحد او لا فذهب
بعضهم الى الثاني وان لكل حيوان وقتا مقدرا هو اجل المسمى وهو يبلغه
بشرط الاحتراز عن المهالك واجل اخر دون ذلك يسمى اجل البلاء والاجال
الاخترامية ويقع فيه اذا لم يتحاش عنها واستدل بظاهر قوله تعالى

واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم ويوخركم الى اجل مسمى على تاخرهم
الى الاجل المسمى بالتقوى الذي حاصله الاحتراز عن المعاصي والمهالك
وبما ورد في الحديث من ان الصدقة ترد البلا وتزيد في العمر وذهب
الاكثرون الى ان الاجل واحد فان لم يقارنه شي من اسباب الهلاك عادة
سمي الاجل المسمى وان قارنه فهو اجل البلاء واجاب عن الاية بان الله قدر
بلوغهم الف سنة بشرط التقوى وقدر نقصان خمسين سنة بشرط عدمه
لكنه تعالى علم في الازل انهم يتقون فيبلغون الالف فهو اجلهم لا غير
او لا يتقون فلا يبلغونه بل ينقص من عمرهم الخمسين فهو اجلهم لا غير فلم يثبت
للانسان اجلان في نفس الامر بل اجل واحد وهذا كما يقدر زيد من اهل الجنة
بشرط الايمان ومن اهل النار بشرط عدمه لكنه تعالى علم انه يومن فيصير
من اصحاب الجنة لا غير او يكفر فيكون من اصحاب النار فقط فلا يلزم كون
زيد من اصحاب الدارين معا وكذا الحديث معناه ان الصدقة ترد البلا
فيبلغ العبد الى الاجل الطويل فهو اجله حينئذ لا غير وعدم الصدقة
لا يبلغه الى ذلك الحد فيموت دون اجله وعلى كل تقدير فللعبد اجل
واحد فاعلم ذلك ولما وفى المصنف بما وعد ختم الرسالة بنصيحة نافعة ليكون
داعيا الى سبيل الرب بالموعظة الحسنة بعدما دعا بالحكمة والجادلة
فقال **ختم ونصيحة حيث فرغنا** وافينا بما وعدنا في
صدر الكتاب في اثبات واجب الوجود وصفاته وما يترتب علينا من
النبوة والامامة والمعاد **فلنقطع الكلام على النصيحة وهي ان من**
نظر بعين عقله وتفكر بقوة بصيرته **في خلقته** اي في خلق نفسه
وشاهد هذه الحكم المودعة في بنيته كما امتلاء في نظرها

علدات علم الشرع **يجب عليه ان يعرف ان الخالق عز**
وعلا لم يخلق هذه المخلوقات عبثا كما قال الله افحسبتم انما خلقناكم
عبثا واذا لم يكن عبثا كان لغرض لا محالة فيجب عليه معرفة
غرض الخالق من خلقته ويعلم ان ذلك الغرض عائد
اليه وذلك لتفضله وكرمه **ولا يضيعه** اي ذلك الغرض
بتفريطه وجهله بل يهتم بتحصيله ما استطاع فان سمع
ما ذكرناه فليبشر بقوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة
خالدين فيها **والا شقي شقيا بينا** ودخل تحت قوله تعالى
اما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها
وخسر خسرانا مبينا وصار من الذين ينادون من مكان
بعيد واولئك هم الخاسرون **وفقنا الله واياكم لسعادة**
دار الاخرة بملازمة وظائف عبادة الخالق عز وتعالى
بمحمد وعترته الطاهرين ورحم الله عبدا قال امينا
هذا ما تيسر لنا في شرح هذه الرسالة مع سخافة القريحة الفاترة وا
لفطنة القاصرة ومكن منه الزمان العيوق والمكان الخوف مع تراكم
العموم وتلاطم امواج الهموم والمامول ممن وقف عليه النظر بعين
الرضى والقبول لما ذكرنا من تعاقب الاعذار العرض عنها الاصطبار
والله اسال ان يقبله بفضله وانعامه كما وفق لاتمامه وان ينفع به
الطالبين ويجعله ذخر اليوم الذي ولنختم الكلام حامدين لله
تعالى مصلين على نبيه صلى الله عليه واله خاتم النبيين واله
المعصومين والسلام عليهم اجمعين وكان الافتتاح بتاليفه يوم السبت
تمت بحمد الله وحسن توفيقه يوم الاحد السابع عشر من شهر
ربيع الثاني على يد الاقل [illegible] ١٢٠[illegible]